Supplément à la « Vie Spirituelle »
Septembre 1935

ÉTUDES ET DOCUMENTS

La « componction du cœur »

(*Suite*) (1)

4. — Saint Grégoire le Grand (pape de 590 a 604) et saint Isidore de Séville († 636)

Saint Grégoire est le docteur par excellence de la componction. Avec saint Isidore, c'est lui que le moyen-âge cite inlassablement ; mais qu'a fait saint Isidore, sur le point qui nous occupe, sinon résumer en formules faciles à monnayer dans le commerce scolaire l'enseignement de saint Grégoire ? Néanmoins le XII[e] siècle y ajoutera encore.

Ce qu'il y eut de plus célèbre dans cette doctrine, ce fut le classement des componctions en quatre « qualités », et en deux « genres » entre lesquels ces « qualités » se répartissent deux par deux. L'âme du juste est émue d'une violente componction, soit qu'elle se rappelle *ses fautes passées*, soit qu'elle craigne *le jugement de Dieu*, soit qu'elle s'afflige des *maux de la vie présente*, soit qu'elle désire *les biens de la patrie céleste* : « ubi fuit, ubi erit, ubi est, ubi non est (2) ». Les deux pre-

(1) Cf. *La Vie Spirituelle*, juillet-août, Supplément, pp. [1]-[16].

(2) « Quatuor quippe sunt qualitates quibus justi viri anima in compunctione vehementer afficitur. Cum aut malorum suorum

mières sont inspirées par la *crainte*, les deux autres par l'*amour*.

Certainement, celui de ces deux classements qui a la valeur spirituelle la plus réelle est le plus simple : cette distinction de la crainte et de l'amour. Encore faut-il ne pas s'y méprendre. Comme en presque toutes les occasions où on l'emploie, elle signifie le passage d'une crainte mêlée d'amour à un amour qui ne bannit pas la crainte. Elle correspond aux deux tendances signalées déjà par Rufin et saint Augustin. Ce sont maintenant les deux extrêmes de la vie spirituelle, laquelle se développe dans et par les larmes de la componction. Que l'on pleure dans les débuts surtout au souvenir de ses péchés et par la crainte du jugement de Dieu, à la fin que l'on pleure plus amèrement parce que l'exil se prolonge, que le règne est différé (1), c'est une observation qui vaut si on la présente avec une certaine souplesse, mais déjà on risque d'introduire une fausse symétrie ; ces balancements trop faciles sont suspects comme un psittacisme et ces systématisations risquent de faire croire qu'on a prétendu

reminiscitur, considerans ubi fuit; aut judiciorum Dei sententiam metuens et secum quaerens ubi erit; aut cum mala vitae praesentis solerter attendens, maerens, considerat ubi est; aut cum bona supernae patriae contemplatur, quae quia necdum adipiscitur, lugens, conspicit ubi non est. » *Moralia*, lib. XXIII, cap. XXI; P. L. 75, col. 275. (Cf. *in I Reg. expos.* lib. I, cap. 2; P. L. 79, col. 59.)

Division reproduite principalement par S. Isidore avec des variantes (voir plus bas). — Selon Denys le Chartreux, *de Modo devote psallendi*, art. 1 (édit. Montreuil, t. 6, p. 698[b]), S. Bernard en aurait donné un commentaire, *in Cant.* — Adam le Chartreux, *de Tripartito tabernaculo* (1179 ou 1180; cf. Dom Wilmart, *Mélanges Mandonnet*, 1930, t. 2, pp. 153-155), III, 12 (P. L. 198, col. 768-770, attribué à tort à Adam Scot), en a fait des *degrés*, qu'il dispose ainsi : « ubi fuit, ubi est, ubi esse non vult, ubi esse desiderat », et il les a chargés d'un énorme symbolisme, les mettant notamment en rapport avec les larmes versées par Notre-Seigneur sur Lazare, sur Jérusalem, avec la sueur de son agonie, avec l'eau qui a coulé de son côté percé par la lance.

(1) « Qui prius flebat ne duceretur ad supplicium, postmodum *amarissime* flere incipit quia differtur a regno » (*Dialog.*, III, 34).

énumérer toutes les formes du phénomène. On verra que, Dieu merci, les choses sont plus complexes. Le classement du vieux Cassien, par exemple, valait mieux : étant plus vague, il ne donnait pas le change ; il faisait une place à la douleur causée par le souci que l'on prend des autres pécheurs, et il ne risquait pas de susciter cette interprétation inexacte selon laquelle, pour saint Grégoire, on ne pleure ses propres péchés que dans les premiers temps. On peut supposer qu'au contraire le schématisme qui nous gêne, et jusqu'aux jeux de mots où il se manifeste ont contribué au succès de cette énumération quadripartite. Mais son auteur, qui se répète volontiers, ne paraît pas y être souvent revenu, tandis qu'il a sans cesse exposé sa distinction des deux degrés.

Il lui arriva de présenter cette dernière en se servant, comme il aimait à faire, de symboles bibliques. Il vit les deux componctions d'amour et de crainte dans les terres irriguées d'en haut et d'en bas dont il est parlé au livre de Josué (1) et dans les deux autels du Temple (2). La

(1) « Principaliter vero compunctionis genera sunt duo : quia dum sitiens anima prius timore compungitur, post amore. Prius enim sese in lacrymis afficit, quia dum malorum suorum recordatione pro his perpeti aeterna supplicia pertimescit. At vero cum longa maeroris anxietate fuerit formido consumpta, quaedam jam de praesumptione veniae securitas nascitur et in amore caelestium gaudiorum animus inflammatur, et qui prius flebat ne duceretur ad supplicium, postmodum amarissime flere incipit quia differtur a regno. Contemplatur etenim mens, qui sint illi angelorum chori, quae ipsa societas beatorum spirituum, quae majestas aeternae visionis Dei, et amplius plangit, quia a bonis perennibus deest, quam flevit prius cum mala aeterna metuebat. Sicque fit ut perfecta compunctio formidinis tradat animum compunctioni dilectionis. Quod bene in sacra veracique historia figurata narratione describitur quae ait quod Axa filia Caleph sedens super asinum suspiravit » (Jos. xv). *Dialogus*, lib. III, cap. 34 (P. L. 77, col. 300-301). Le texte, dont ceci n'est qu'un extrait, est entièrement reproduit par S. Grégoire lui-même dans sa lettre à Theoctista (P. L. 77, col. 880).

(2) « Recte horum cor altare Dei dicitur, ubi ex maerore compunctionis ignis ardet et caro consumitur... Hostia quippe occidi-

première imagerie devint classique (1). La seconde, d'une signification pourtant plus accomplie et proposée en un

tur ut offeratur, sed hostia vivens est corpus Domino afflictum... Hostia videlicet, quia jam huic mundo est a parvis actibus mortuum. Vivens autem quia cuncta quae praevalet bona operatur. Sed quia sub altaris nomine de compunctionis flamma sermo se intulit, necessarium puto quae sit diversitas ejusdem compunctionis ostendere. Alia quippe compunctio est quae per amorem, quia aliud est supplicia fugere, aliud praemia desiderare. Unde etiam in tabernaculo per legem duo altaria fieri jubentur. Unum videlicet exterius, aliud vero interius. Unum in atrio, aliud ante arcam. Unum quod ære coopertum est, aliud quod auro vestitur. Atque in altari æreo cremantur carnes, in altari vero aureo incendentur aromata... Alii adhuc per timorem plangunt, alii vero jam se per amorem in lamentis afficiunt... Adhuc ab eis carnalia opera planguntur. Alii vero a carnalibus vitiis liberi aut longis jam fletibus securi, amoris flamma in compunctionis lacrymis inardescunt, coelestis patriae praemia cordis oculis aspiciunt, supernis jam civibus interesse concupiscunt. Dura eis apparet servitus, longitudo peregrinationis suae. Regem in decore suo videre desiderant et flere quotidie ex ejus amore non cessant. Quid isti, nisi altare sunt aureum, in quorum corde aromata incensa sunt, quia virtutes ardent... Arca intra velum est. Redemptor noster in coelo. Altare vero aureum in quo thymiama incenditur ante velum, quia sanctorum corda, quae cum magnis virtutibus in Dei amore succensa sunt, per sanctum desiderium in illo ardent, quem adhuc revelata facie videre non possunt. Inter arcam quippe et altare velum est : quia hoc quod nos adhuc a visione Dei separat, corruptionis nostrae obstaculum remotum non est. Sed quousque ante velum sumus, oportet ut quasi thymiamatis incensum flamma amoris ardeamus. Per compunctionis autem lacrymas nil terrenum, nil transitorium quaerere debemus. Solus nobis desiderium perficit, qui fecit omnia. Transcendamus per desiderium omnia, ut mente colligamur in unum. Non jam timore poenarum, non memoria vitiorum, sed amoris flamma succensi, ardeamus in lacrymis cum odore virtutum » (Suit un développement sur Cant., III, 6 : Quae est ista quae ascendit per desertum quasi virgula fumi ex aromatibus myrrhae et thuris et universi pulveris pigmentarii?) *In Ezech.*, lib. II, Hom. X (P. L. 76, col. 1069-1071).

(1) Le texte de *Dial.* a été reproduit par la *Glose* (*in Jos.* XV, édit. Douai, 1617, t. 2, col. 107-108), avec des variantes minimes, en intervertissant l'ordre de deux alinéas, et en ajoutant un petit texte de conclusion : « Dat ergo ei pater irriguum..... »; Raban Maur (776-856), *in Lib. Judicum*, cap. II (P. L 108, col. 1114); Rupert de Deutz

très beau texte, passa presque inaperçue (1). Durant de longs siècles, combien de fois, au détour d'une page, ne vit-on pas se dresser devant l'imagination la silhouette familière d'Axa, fille de Caleb, montée sur son âne et sollicitant les terres irriguées ? Elle est sur son âne. On doit entendre par là un esprit qui domine déjà les mouvements déraisonnables de sa chair (2). Elle a reçu son lot dans le partage des terres, elle a du bien, et cela veut dire

(† 1135), P. L. 167, col. 1025-1026; Hildebert, *Sermones de Regno Dei*, 128 (P. L. 171, col. 917-918).

Mention des deux terres irriguées : *Glose* de Walafrid Strabon *in Matt.* v, 5 (P. L. 114, col. 89), d'où sa présence dans les commentaires sur la béatitude des larmes (Ex. : S Thomas, *Catena Aurea*). S. Bernard, *in Antiphona Salve*, Serm. 3 (P. L. 184, col. 1069); — S. Aelred de Rievaulx, dans une méditation attribuée à tort à S. Anselme, (P. L. 158, col. 894), etc.

(1) La circonstance était poignante. S. Grégoire, accablé par les malheurs des temps, interrompait ses explications sur Ezéchiel. Aussi cet exposé se termine-t-il par des plaintes admirables, qui auraient dû frapper, si elles avaient été connues. S. Thomas fait allusion à l'interruption de ces Homélies, I^a II^ae, qu. 37, a. 1, ad 3. Hugues de Saint-Victor († 1141), *Opusc. 76, De duplici compunctione* (P. L. 177, col. 847-848), donne un excellent résumé de la doctrine de Grég.

Chez Richard de Saint-Victor, *Benjamin Major*, v, 19 (P. L. 196, col. 192-193), le symbolisme des deux autels présente des rapports avec celui de Grég. L'un, qui est extérieur, sert aux holocaustes, représente « afflictio corporis », « bona operatio »; l'autre, intérieur, autel des parfums, dans le premier tabernacle; la « contritio mentis » fait que s'y élève la « devota oratio ». Mais il ne parle pas là de « componction », et il poursuivra au-delà du voile dans la contemplation. Le rapport des symbolismes peut n'être dû qu'à l'emploi des mêmes symboles scripturaires.

A propos de la « virgula fumi » et de sa composition de myrrhe et d'encens, cf. : Alain de Lille, *Summa de arte praedicatoria*, 2 (P. L. 210, col. 169). S. Aelred de Rievaulx, *Tractatus de Jesu duodeni* (P. L. 184, col. 863).

(2) « Axa quippe super asinum sedet, cum irrationabilibus carnis suae motibus anima praesidet. » *Dial., loc cit.* — D'où l'expression : « sedere in asino corporis » (S. Albert, *in Matth.* v, 5). Lorsque S. François appellera son corps « mon frère l'âne », peut-être ne fera-t-il que donner une nuance d'affection fraternelle à une formule courante.

une âme qui possède des vertus exercées. Mais ses terres sont âpres et arides. Il faut qu'elle aille à son père et qu'arrivée en sa présence elle soupire. L'âme à qui manque la grâce des larmes doit, si avancée soit-elle, la solliciter de son Créateur avec grand gémissement. Elle demande d'abord les terres arrosées d'en haut, parce que les plus élevées sont les plus désirables; mais elle passera par la componction de crainte pour arriver à la componction d'amour.

L'allégorie des deux autels est encore plus riche de sens (1). L'un d'eux est en bronze, et l'autre en or ; l'un dans le parvis du Temple, l'autre dans le tabernacle; l'un en présence du peuple, car l'âme convertie peut déjà lui être proposée en exemple, l'autre dans le secret du Saint, et tous deux sont en avant du voile, notre Rédempteur nous étant caché dans le ciel par l'obstacle de notre corruption ; sur l'un se consument les chairs, sur l'autre brûlent des parfums. Tant que nous sommes devant le voile, nous n'avons pas autre chose à faire que de jeter la flamme de notre amour en répandant l'odeur des vertus. Les deux componctions sont des « sacrifices » offerts à Dieu (2) : la victime y est le corps affligé pour le Seigneur, mort dès ce monde aux actes mauvais, vivant pour toute œuvre bonne. Symbolisme plus religieux, et qui accuse plus fortement la différence des deux componctions, l'une expiant les œuvres charnelles, l'autre s'élevant en désirs du ciel, alimentée par l'ardeur de plus pures vertus. Enfin, cette fumée qui monte du sacrifice exprime le rapport de la componction et de l'oraison, et cette perte en Dieu suggère que la componction se change

(1) Dans son Comment. *in Reg.*, lib. V, cap. IV, n° 41 (P. L. 79, col. 385-386), Grég. la reprend et y ajoute celle d'un autel unique édifié de deux sortes de pierres : « recogitationes peccatorum » et « meditationes perennium gaudiorum ».

(2) Cf. *Moral.*, I, cap. XXXV, n° 48 (P. L. 75, col. 549) : « Holocaustum igitur dare, est totam mentem igne compunctionis incendere, ut in ara amoris cor ardeat, et quasi delicta propriae sobolis inquinamenta cogitationis exurat. »

en l'activité spirituelle la plus sublime. Précisément, saint Grégoire développera beaucoup cette dernière considération.

Il dépassera la componction elle-même, tout en paraissant décrire sous son nom des états qui sont au-delà d'elle. Contradiction apparente qui est sans doute, pour le théologien, la donnée capitale. C'est cela qui nous frappe le plus dans la psychologie du phénomène, dans cette prise de possession de notre donné à laquelle nous nous livrons : c'est ce glissement et, pour ainsi dire, cette évaporation d'une réalité que l'on croit d'abord bien saisir. Il semble facile, si on se limite à la plupart des textes, de saisir ce qu'est la componction pour saint Grégoire. Mais quelques textes importants semblent brouiller ces idées.

Que l'amour ou la crainte y domine, la componction apparaît presque toujours comme une tristesse, et dont le noyau le plus résistant est une contrition (1) très vive, jaillissant sensiblement en larmes. Est-elle la tristesse spirituelle elle-même, ou bien les larmes qui en procèdent et qui la signifient ? Une telle question nous paraît vaine pour saint Grégoire, qui décrit bonnement ce qu'on éprouve, sans les soucis conceptuels des scolastiques. La componction est l'union des deux : la tristesse *et* ses larmes, la tristesse dans les larmes, un phénomène à la fois spirituel et sensible, dont la dissociation n'a pas même de sens. Les descriptions, on ne peut plus nettes,

(1) Exemples : « Consideranti menti et sese per poenitentiam laceranti, quasi quaedam plagae percussionis sunt lamenta compunctionis », *Moral.* XXIII, cap. XXI (P. L. 75, col. 275). — « De petra ignis exit, et jus carnesque consumit quia afflatus a Redemptore spiritus, tanta cor nostrum flamma compunctionis concremat, ut *omne quod in eo est illicitum* et operis et cogitationis exurat », *Moral.* III, cap. XXX (P. L. 75, col. 628); — cf. *Moral.* IV, cap. XX (P. L. 75, col. 654-655); IX, cap. LVIII (col. 908); *Dial.* IV, cap. LIX (P. L. 77, col. 428); — *in I Reg.* lib. III, cap. IV (P. L. 79, col. 183), cap. V (col. 207), lib. V, cap. II (col. 331); — *Homil. 17 in Evang.* (P. L. 76, col. 1143-1144).

disent et répètent tout cela. Au sommet, quelque joie que l'âme éprouve dans la contemplation, cette joie même avive le regret de l'absence et la peine de la présente misère (1). L'âme revient à ses ténèbres familières (2). Elle doit continuer à pleurer *les maux qu'elle a commis* par amour du règne céleste, comme jadis elle les pleurait par crainte du supplice (3).

Notons en passant deux remarques intéressantes de saint Grégoire. Il caractérise le changement de la componction de crainte en componction d'amour par un certain sentiment de *sécurité* qui se répand dans l'âme, une présomption légitime d'être pardonné, qui naît après une *longue* période d'anxiété, d'abattement (maeror), d'effroi (formido), et qui s'accompagne d'une affection enflammée pour les joies célestes (4). Il revient plusieurs fois sur cette *sécurité*, qui nous semble un de ces traits de psychologie surnaturelle si simples et si vrais dont il abonde. L'autre remarque consiste à unir — nous venons de le signaler — dans la componction d'amour, après cette sécurité du pardon, l'impatience du ciel, où l'on a désormais une sorte d'assurance d'être appelé, et la pensée des fautes. Beau thème qu'il ne fait, à notre connaissance, que suggérer.

La double componction est ainsi une réalité définie, qui a son unité. C'est évidemment la blessure que fait

(1) « De hinc, si surgamus, amaritudinem cordis acquirimus, quia dum in superna per amorem ferimur, quae in imo sunt non nobis praebent blandimenta gaudii, sed asperitatem afflictionis. » *In I Reg. expos.*, l. I, cap. II (P. L. 79, col. 59).

(2) *Moral.* XXIII, cap. XXI (P. L. 75, col. 277).

(3) Passage cité ci-dessus de *Dial.* III, cap. XXIV.

(4) *Dial.* III, cap. XXIV, texte cité. (Presque textuellement utilisé par Pierre de Blois, *Tractatus de Charitate*, cap. XXXIV (P. L. 184, col. 634). Cf. sur la *sécurité : Moral.* XXIII, cap. VI (P. L. 76, col. 292) : « In gaudio cujusdam securitatis [mens] absorbetur et quasi post defectum vitae praesentis ultra se rapta, in quadam novitate aliquomodo recreatur » ; — *In Ezech.* lib. II, Homil. X (P. L. 76, col. 1070) : « longis jam fletibus securi » ; *in I Reg.* lib. V, cap. IV (P. L. 79, col. 385-386).

dans notre âme et jusque dans notre sensibilité la grâce de Dieu, quand elle nous manifeste notre misère. Elle joue un rôle dans la vie tout entière. Elle naît le plus volontiers de la parole de Dieu, qui est la nourriture spirituelle et qui élève aux choses du ciel (1). Son milieu privilégié est l'oraison qu'elle enflamme, et le saint sacrifice, où le prêtre offrira vraiment la victime à Dieu s'il devient lui-même une victime. Bienheureux ceux qui, comme Anne, mère de Samuel, ne laissent pas ensuite se dissiper dans le flux agité des pensées et la vaine joie de l'esprit, la vigueur qu'ils connaissent dans les larmes (2). Elle est une grâce de renouvellement (3). « Celui qui par la société des séculiers est exposé à voir vieillir sa vie doit se rajeunir par la componction et le désir dans l'amour de la patrie spirituelle (4). » Elle « ouvre les pores du cœur et fait se déployer toutes les vertus (5) ». Elle doit être incessante, comme le sont les mauvaises pensées dont nous lui demandons de nous purifier (6). Elle pleure sur cette multitude de fautes, dont il est impossible ici-bas d'être exempt, et les lave à mesure. Quiconque, évêque, prêtre, prédicateur, « pénètre la pureté des secrets de Dieu », doit donc favoriser en lui cet heureux effet de l'amour (7). Elle procure la solitude parmi le tumulte des hommes ; l'âme qu'elle blesse n'a plus de recoin qui échappe à la présence de Dieu (8). La componction est source de sagesse ; celui qui la possède est semblable au paradis terrestre, qui n'avait pas besoin de recevoir du dehors la pluie : au milieu jaillissait une source pour

(1) *In I Reg. expos.* l. I, cap. II (P. L. 79, col. 59); cf. *Moral. Epist. dedic.*, cap. I (P. L. 75, col. 511).

(2) *Dial.* IV, cap. LIX (P. L. 77, col. 428); *in I Reg. expos.* l. I, cap. II (P. L. 79, col. 58-59).

(3) *In I Reg. expos.* l. IV, cap. V (P. L. 79, col. 295).

(4) *Reg. Past.* II, XI (P. L. 77, col. 48).

(5) *Moral.* XXXI, cap. XLVI (P. L. 76, col. 624).

(6) *Moral.* XXXI, cap. XXVII (P. L. 76, col. 604).

(7) *Homil. XVII in Evang.* n° 10 (P. L. 76, col. 1143-1144).

(8) *Epist. ad Theoctistam* (P. L. 77, col. 879).

l'arroser (1). Elle touche de mansuétude le cœur des maîtres envers ceux qui leur sont soumis (2).

Dans cette psychologie, le point profond, précieux entre tous, la vertu la plus rare de la componction, qui lui assure un tel rayonnement, il nous semble que saint Grégoire y met le doigt, quand il remarque qu'elle assure « de manière très subtile », *valde subtiliter*, le discernement des intentions : « Celui qui en toute vérité est douloureux au-dedans de soi, explique-t-il, voit d'avance et fortement ce qu'il doit faire, ce qu'il ne doit pas faire. Si, en effet, nous sommes émus intimement par la vertu de la componction, tout le tumulte des mauvaises inspirations fait silence (3). » Nous croyons que toute cette psychologie si pénétrante et si fine de sentiments qui, chez les anciens, occupaient le premier plan de la conscience religieuse, a reçu dans les siècles derniers quelque préjudice d'un développement du dogme, de la théologie et de la pratique qui aurait dû la favoriser : elle coïncidait avec la conception selon laquelle c'était la contrition elle-même plutôt que l'absolution du prêtre qui, dans le sacrement de pénitence, purifiait du péché. Une vue plus nette du rôle primordial joué par l'élément objectif dans le sacrement n'aurait dû en rien diminuer la part du sujet. Au contraire, puisque ces deux éléments sont corrélatifs. De même, la généralisation de la confession des péchés véniels, qui certainement fut à l'origine

(1) *Epist. ad Narsam* (P. L. 77, col. 886).

(2) *Epist. ad Theoctistam* (P. L. 77, col. 881).

(3) « Sed haec vitia quae sub virtutum specie antiquus hostis occultat (il s'agit de fausse humilité), valde subtiliter manus compunctionis examinat. Qui enim veraciter intus dolet, quae agenda foras, quae non agenda sint, fortiter praevidet. Si enim nos virtus compunctionis in intimis afficit, omnis strepitus pravae suggestionis obtumescit. » *Moral.* IV, c. XXXVI (P. L. 75, col. 632). — Sur le rôle dans l'oraison de cette lumière qui fait discerner les intentions : *Moral.* I, c. XXXIV et XXXV (P. L. 75, col. 548). — Cf. RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Explicatio in Cant.* cap. XVII in fine (P. L. 196, col. 458).

inspirée par le désir d'aviver la contrition ou componction purifiante, de la charger d'une vertu sacramentelle, a pu être viciée depuis par le juridisme. Il nous faudra revenir sur cette question en étudiant le XII[e] siècle, où l'on rencontre des doctrines plus solidifiées, sur lesquelles on a plus de prise. Mais cette lumière éclaire bien, nous semble-t-il, la psychologie de saint Grégoire. Si l'on médite ses remarques en pensant à la vertu très forte de la contrition, qui était alors mal distinguée de la componction, on verra celle-ci comme un feu continu, une contrition habituelle et généralisée, qui tout ensemble brûle les fautes passées et d'avance celles que l'on risque de commettre, donc les prévient, ne laisse naître que les actes bons, leur communique sa ferveur, qui est celle même de l'amour, et sans cesse consume les petites fautes que notre fragilité commet nécessairement tout le long de notre vie. Fidèle à ce feu qui la purifie comme l'or, l'âme montera très haut.

Saint Grégoire, d'une manière qui est plus délicate à démêler chez lui que chez Cassien, garde le nom de « componction » pour des états spirituels très élevés (1) et dont certains, peut-être, ne sont plus des tristesses. A notre connaissance, il n'appelle formellement « componction » une joie spirituelle que dans un seul texte, mais il n'y aurait rien d'étonnant à ce qu'on en trouvât d'autres, et ce seul texte demande qu'on s'y arrête (2). Dans les *Mo-*

(1) Élevé, ne veut pas dire, pour les anciens, ignoré même des commençants. Il n'en est pas de la vie spirituelle comme de la corporelle, où la croissance est quantitative. Les commençants, par moments, connaissent ce qui se passe pour le privilège des parfaits.

(2) « Aliter enim quisque compungitur cum, interna intuens, malorum suorum pavore terretur, aliter vero compungitur cum gaudia superna conspiciens, spe quadam et securitate roboratur. Illa compunctio afficientes et tristes, haec vero laetas lacrymas movet. (Il vient de dire que Dieu « exhilarat ») *Jubilum* namque dicitur quando ineffabile gaudium mente concipitur, quod nec abscondi possit, nec sermonibus aperiri; et tamen quibusdam motibus pro-

rales, peu de pages avant le fameux chapitre sur les quatre « qualités », il distingue deux sortes de componctions, qui ne coïncident pas bien avec les deux « genres » dont il parle en tant d'endroits, quoiqu'elles soient inspirées aussi l'une par la crainte et l'autre par l'amour, et qu'on passe de l'une à l'autre par le sentiment de la sécurité. L'une est bien une contrition, mais l'autre est une *joie* ineffable, qui ne peut ni se contenir et se cacher, ni s'exprimer par des mots. Or à cette dernière « componction » il donne un nom, par lequel il la distingue des autres componctions d'amour, qui sont des tristesses. Elle est proprement le *jubilum*, ou *jubilus*. C'est une réalité bien connue par ailleurs. Ou plutôt elle devrait l'être, car c'est pitié quand on pénètre dans la pensée des anciens d'avoir à redécouvrir la technique précise et merveilleusement concrète qu'ils alliaient à leur souplesse, leur bonhomie. Comment ici saint Grégoire peut-il traiter le *jubilus* de componction ? (1)

C'est d'abord, pensons-nous, parce qu'un latin voit de la manière la plus immédiate dans ce mot « punctio », qui lui est bien plus familier qu'à nous « ponction » ; le

ditur, quamvis nullis proprietatibus exprimatur... Menti enim nostrae de consideratione caecitatis suae prius ignis tribulationis immittitur, ut omnis vitiorum aerugo concremetur; et tunc mundatis oculis cordis illa laetitia patriae coelestis aperitur, ut prius purgemus lugendo quod fecimus, et postmodum manifestius contemplemur per gaudia quod quaeramus... » *Moral.* XXIII, c. VI (P. L. 76, col. 291-292).

(1) Dans le latin classique *jubilum* ou *jubilus* signifie des chants, des cris de joie (de pâtres, du peuple, de soldats) : *jubilare* : pousser de grands cris. Ces mots, et *jubilatio*, sont fréquents dans la Bible, et notamment dans les Psaumes. Aussi ont-ils un sens spirituel, dont saint Grégoire donne ici la définition courante. Conformément à son origine et à son emploi biblique, *jubilus* est usité dans la langue de la musique et du chant. C'est une joie spirituelle qui, ne pouvant s'exprimer en paroles et ne pouvant non plus se contenir, éclate en chants, coups de cymbales, etc. Les neumes de l'*Alleluia* l'expriment, dans la Messe. — Cf. S. Thomas, *in Ps. 46*; Denys le Chartreux, *in Ps. 46* (édit. Montreuil, t. VI, p. 18[a]); *de Perfectione charitatis Dialogus*, art. 38 (t. XLI, p. 395[b]).

sens concret de piqûre lui est donc patent, sans qu'il ait à faire réflexion sur l'étymologie ; au moral, ce sens est commun à des stimulations tristes ou joyeuses. Ordinairement, il garde le mot pour les premières, et nous voyons déjà qu'il faut en user ainsi, car ces tristesses chrétiennes constituent un monde original pour lequel il est bon d'avoir un mot réservé. Mais saint Grégoire est certainement incité à profiter du sens étymologique, plus commun, par les rapports qui existent entre ces tristesses et ces joies. Cela de multiples façons. Qu'entend-il en fin de compte, lorsqu'il nous prêche la componction ? Il veut nous faire passer d'une religion de commande, si parfaite soit-elle, à un amour qui nous prenne tout entiers. Celui, dit-il, qui fait l'aumône, qui s'applique aux bonnes œuvres, est semblable à Simon le Pharisien, qui reçoit le Christ dans sa demeure, qui le nourrit; mais il ne baise pas encore ses pieds en les arrosant de ses larmes. Il faut qu'il arrive à la componction d'amour. Et Notre-Seigneur prend soin de faire remarquer que Madeleine *ne cesse* de baiser ses pieds, car « il ne suffit pas d'éprouver une fois en passant la componction, et puis l'on se relâche; il faut l'avoir et y croître (1) ». Avec un tel souci, il faudra se retenir pour ne pas appeler « componction » tout mouvement de sensibilité, d'imagination, toute passion qui excite ou manifeste la charité. On opposera à la pratique froide du commun des chrétiens la vie d'un cœur vraiment blessé, *piqué* intensément par la grâce du Christ; et quand, pour marquer la continuité homogène de cette vie, on voudra qu'un même mot désigne ses deux termes extrêmes, on

(1) « Osculetur me osculo oris sui .. Ipsa enim compunctio quae per charitatem fit, quae et desiderio accenditur, quasi quoddam osculum est : toties enim anima osculatur Deum, quoties in ejus amore compungitur... Bene autem dictum est : Non cessavit osculari pedes meos. Non enim sufficit in amorem Dei semel compungi et quiescere, sed compunctio esse debet et crebrescere... » *Super Cant. Cant. Expos.* I, n° 5 (P. L. 79, col. 480-481).

appellera également componction la plus profonde tristesse de contrition et la joie la plus ivre de jubilation. D'autant plus que tristesse et joie sont toujours complémentaires. Quelque rigoureuse que puisse être la componction de crainte, la grâce qui la provoque, si c'est une vraie componction, y fera déjà luire le faible rayon d'une joie, qui est un *jubilus* commencé ; au sommet, la vie du plus pur amour est une alternative et un mélange continuels de joie et de tristesse. Au vrai, la tristesse selon Dieu n'est jamais que la face inférieure d'une joie suprême, qui parfois peut à peine filtrer au travers mais qui n'en est pas moins là. « *Car nul n'est capable de considérer les maux de la vie présente comme des maux, s'il n'est capable d'atteindre déjà les biens de l'éternelle patrie par le goût de la contemplation... Il ne pleurerait pas au dehors ce qui est, s'il ne pouvait sentir au-dedans ce qui n'est pas encore* (1). » Textes d'une plénitude incomparable dans leur simplicité, et qui manifestent au mieux l'implication de ce qu'il faut bien dissocier dans les analyses, de ce que les modernes ont trop souvent séparé. Dès lors les passages de saint Grégoire qui paraissent dissoudre, à force de l'étendre à des phénomènes trop divers, le sens du mot « componction », deviennent clairs. Les exceptions comme le passage sur le *jubilus* s'expliquent de telle sorte qu'elles confirment la règle, et proprement la componction demeure bien la part de la tristesse, de l'angoisse, du désir, des larmes, dans l'expérience chrétienne.

« Componction », la souffrance qu'éprouve l'âme dans sa lutte contre les imaginations corporelles qui la dissipent, lorsqu'elle s'efforce de « fixer l'œil du cœur sur le rayon de la lumière incirconscrite. Elle a traîné en elle

(1) « Neque enim quis praesentis vitae mala sicut sunt conspicere praevalet, si bona aeternae patriae per contemplationis gustum contingere necdum valet... Neque enim fleret extrinsecus quisque quod est, si non intresecus potuisset sentire quod nondum est. » *Moral.* XXIII, c. XXI (P. L. 76, col. 276-277).

ces aspects des figures corporelles. Mais, parfaitement saisie de componction, elle veille de toutes ses forces à ce que, tandis qu'elle poursuit la vérité, l'imagination de la vision circonscrite ne se joue d'elle, et elle rejette toutes les images qui s'offrent à elle. Car ces images la faisant tomber au-dessous d'elle-même, elle entreprend de s'élever au-dessus de soi sans elles, et après avoir été dispersée indignement en tous sens, elle s'efforce de se recueillir dans l'unité, afin que, si la grande force de l'amour triomphe, elle contemple l'être un et incorporel. D'où il lui arrive d'obtenir qu'elle soit admise à quelque douceur inusitée de goût intérieur et, subitement ravie et renouvelée par un souffle ardent, elle s'ouvre d'autant plus qu'elle goûte davantage ce qu'elle aime... » Mais elle est bientôt rejetée à sa misère, qui lui fait souffrir une autre componction, plus commune (1).

(1) « Perfectam scilicet animam ista compunctio afficere familiarius solet, qua omnes imaginationes corporeas insolenter sibi obviantes discutit, et cordis oculum figere in ipso radio incircumscriptae lucis intendit. Has quippe figurarum corporalium species ad se intus ex infirmitate corporis traxit. Sed perfecte compuncta hic summopere invigilat, ne cum veritatem quaerit, eam imaginatio circumscriptae visionis illudat, cunctasque sibi obviantes imagines respuit. Quia enim per illas infra se lapsa est, sine illis super se ire conatur; et postquam per multa indecenter sparsa est, in unum se colligere nititur, ut si magna vi amoris praevalet, esse unum atque incorporeum contempletur. Unde aliquando ad quamdam inusitatam dulcedinem interni saporis admittitur, ac raptim aliquo modo ardenti spiritu afflata renovatur; tantoque magis inhiat, quanto magis quod amet degustat. Atque hoc intra se appetit quod sibi dulce sapere intrinsecus sentit, quia videlicet ejus amore dulcedinis sibi coram se voluit; et postquam hanc, utcumque percipere potuit, quid sine illa dudum fuisset invenit. Cui inhaerere conatur, sed ab ejus fortitudine sua adhuc infirmitate repellitur; et quia ejus munditiam contemplare non valet, flere dulce habet, sibique ad se cadenti infirmitatis suae lacrymas sternere. Neque enim mentis oculum potest in id quod intra se raptim conspexerit figere, quia ipso vetustatis suae usu deorsum ire compellitur. Inter haec anhelat, aestuat, super se ire conatur, sed ad familiares tenebras suas victa fatigatione relabitur. » *Moral.* XXIII, c. XXI (P. L. 76, col. 277).

« Componction », la nostalgie qui accompagne les plus pures joies de la contemplation. Voici qu'avec saint Grégoire, et il en sera ainsi jusqu'au XV[e] siècle, le terme de « componction » s'introduit dans les analyses dont saint Augustin avait donné le plus fameux exemple. Ainsi dans ces lignes où l'on croit entendre un écho venu du jardin d'Ostie : « Il est doux de penser aux choses célestes, de fixer dans l'éternité l'œil intime, si bien que parfois l'esprit enflammé, touché de componction, fonde en pleurs, et que, s'élevant parmi les larmes, il se nourrisse du pain des anges, c'est-à-dire de la sagesse elle-même, avec d'autant plus d'avidité qu'il y trouve plus de douceur (1). »

Ou encore : « L'invisible langue de la componction silencieusement parle en eux (les privilégiés). Pour eux le chant céleste ne dort pas (concentus cœli non dormit), parce que leur esprit connaît la suavité de la louange céleste et tend l'oreille de l'amour pour la percevoir. Intérieurement ils entendent ce qu'ils convoitent, le désir de Dieu leur découvre les biens célestes qui seront leur récompense. La vie présente, hostile qu'elle leur est, et même si elle les favorise, ils la supportent péniblement. Ce n'est pas à cela qu'ils aspirent... et le *concentus cœli* qui fait irruption en eux par l'oreille de leur cœur les établit chaque jour dans la compagnie des citoyens d'en haut (2). »

Enfin, ce commentaire sur le mot du livre de Job : « Tonabit Deus voce sua mirabiliter » : « La voix de Dieu tonne merveilleusement, parce que, avec une force cachée, elle pénètre incompréhensiblement nos cœurs. Par des mouvements latents, elle les presse dans la crainte, elle les forme dans l'amour, elle leur crie en quelque sorte silencieusement qu'il faut avec ardeur le suivre. Il se produit alors dans notre esprit une irrésistible impulsion,

(1) *Super Cant. Cant. exposit.* cap. II (P. L. 79, col. 495).

(2) Texte cité par Mgr Batiffol, *Saint Grégoire le Grand* (collec. « Les Saints »), p. 108, avec une référence inexacte, et que nous n'avons pas retrouvée.

alors que la voix continue d'être silencieuse. Elle est en nous d'autant plus pressante que l'oreille de notre cœur est par elle rendue plus sourde au tumulte extérieur. L'âme recueillie en elle-même s'étonne de ce que cette clameur intérieure lui fait entendre, car elle sent s'épancher en elle une componction qu'elle ne connaissait pas (1). »

Ici, on le voit, le rôle de la componction consiste à manifester sensiblement l'opération de la grâce ; étant insolite, elle signifie un appel à une vie toute nouvelle. Elle est, le contexte le dit, comme cette manne dont le nom même voulait dire : « Qu'est-ce que cela ? » Davantage, la componction sert à la grâce de Dieu comme d'une voix qui, traversant violemment « la surdité de notre torpeur, change aussitôt le cours de notre vieille vie, afin que notre âme, touchée par le souffle d'en haut, désire les biens supérieurs qu'elle méprisait, et condamne les biens inférieurs qu'elle désirait (2) ». Remarquons qu'ici, comme chez Cassien, et il en sera de même durant tout le moyen-âge, de tels mots peuvent convenir à tous les degrés de la vie spirituelle. C'est que notre vie est une *conversion* incessante, qui progresse, qui est toujours nouvelle et imprévue, toujours à recommencer sous la poussée de l'Esprit. Toujours notre mal est de nous endormir dans une *vieille vie* qu'il nous faut pleurer. Que la componction nous accompagne donc, comme notre

(1) *Moralia*, XXVII, n° 42 (P. L. 76, col. 423). Nous utilisons la traduction de Mgr Batiffol (p. 107), moyennant deux changements : « Unde et anima ad semetipsum mox hoc intimo clamora collecta *miratur* quod audit, *quia* vim compunctionis incognitae percipit. »

(2) « Supernum igitur manna anima percipit, cum per vocem compunctionis elevata novam speciem internae refectionis obstupescit, ut divina dulcedine repleta jure respondeat : Quid est hoc? quia dum ab infimo cogitatione suspenditur, ea quae de supernis conspicit insolite miratur. Et quia cum hac voce torporis nostri surditas rumpitur, vetustae vitae protinus usus mutatur, ut anima superno spiritu afflata, et in summis appetat quae contempserat, et contemnat in infimis quae appetebat, recte subjungitur : Qui facit magna et inscrutabilia » (*ibid.*).

misère qu'elle présente à la purification de la miséricorde. Puisque notre vie éternelle est commencée dès ce monde, saint Grégoire entend certainement de chaque chrétien au cours de son pèlerinage ce qu'il dit de toute l'Église : elle mène ensemble deux vies, où elle offre un double sacrifice : dans sa vie éternelle le *sacrifice de louange*, dans sa vie du temps le *sacrifice de la componction*. En tous deux des chairs sont consacrées : ici-bas « par la macération du corps », là-haut « par la gloire de la résurrection » (1). Cette vue nous paraît bien signaler le caractère et le rôle de la componction dans la vie surnaturelle, selon la spiritualité bien équilibrée que représente un saint Grégoire. Entre l'excès d'une pénitence qui risque d'occuper tout le champ de l'activité religieuse, comme si nous n'étions pas déjà des fils de lumière, et l'oubli du labeur, de l'expiation, de la tristesse, comme si nous ne pérégrinions pas en exil, les vieux saints enseignent ces deux vies, de *louange* ou de *jubilation*, et de *componction*, qui doivent s'exciter l'une par l'autre (2).

Saint Isidore, nous l'avons dit, résume saint Grégoire. Sa définition sera longtemps classique : « La componction du cœur est une humilité de l'esprit accompagnée de larmes, naissant du souvenir du péché et de la crainte du jugement. » Définition que, selon la doctrine de saint Isidore lui-même, on serait tenté d'abord de trouver insuffisante : elle ne paraît convenir qu'à la componction

(1) *II Ezech.* Homil. 10 (P. L. 76, col. 1060).

(2) Maintenant que nous croyons avoir exposé la doctrine de saint Grégoire sur la componction, en nous limitant à des textes où le mot se trouve, on devrait, pour la développer, pour tirer parti d'admirables ressources, utiliser les très nombreux textes où le mot même n'est pas employé, mais où l'on reconnaît la réalité. Il y faut beaucoup de prudence. — Quelques-uns des mots qui désignent les différents aspects de la componction — mais qui parfois, prenons garde, débordent dans un sens ou un autre — sont, on l'a vu : *poenitentia, contritio, districtio ; cordis dolor* (dolore, dolens) ; *lacrymae, luctus* (lugere), *fletus* (flere), *gemitus* (gemere) ; *miseria ; stimulus amoris.*

de crainte ; dans les sentences suivantes, il ne néglige pas une componction de très pur amour (particulièrement n° 7) ; mais si l'on considère de plus près ses mots, on s'aperçoit que par le souvenir du péché et la crainte du jugement il ne désigne pas tous les motifs de la componction ; il dit seulement de quelles considérations elle *naît* ; la définition conviendrait donc à toute componction : la plus pure garde la marque de son origine ; d'une façon plus ou moins consciente, elle est provoquée en dernière analyse par le péché, et elle demeure toujours une humilité de l'esprit accompagnée de larmes. Si nous analysons trop *reverenter* les termes d'un auteur qui se contente parfois d'un langage un peu vague, peu importe : les sentences suivantes suppléent à ce que la définition elle-même aurait d'insuffisant. Elles mentionnent les deux componctions de crainte et d'amour (n^os^ 1 et 2, 3), et les quatre « qualités » d'afflictions qui blessent l'âme du juste d'un salutaire dégoût (n° 4). Remarquons ces termes de tristesse. Saint Isidore ignore que le *jubilus* puisse être une componction, et il met nettement en valeur la *contrition* (n^os^ 2, 3, 4, surtout 5). Il formule en sentences qui seront souvent répétées durant les siècles suivant l'essentiel de ce que saint Grégoire a dit de la componction dans l'expérience mystique : elle fait connaître la visite de Dieu (n° 5), les « pas » que Dieu fait dans le cœur (n° 6); grâce à elle on *sent* l'opération de Dieu, que l'âme doit favoriser en stimulant pour sa part cette componction, en l'aiguisant (n° 6). Expérience ineffable (n° 7). Enfin saint Isidore signale qu'il y a une fausse componction, orgueilleuse et hypocrite (n° 8) (1).

fr. P. Régamey, O. P.

(1) « *De compunctione cordis.* — 1. Compunctio cordis est humilitas mentis cum lacrymis exoriens de recordatione peccati et timore judicii.

2. Illa est conversis perfectior compunctionis affectio, quae omnes

a se carnalium desideriorum affectus repellit et intentionem suam toto mentis studio in Dei contemplatione defigit.

3. Geminam esse compunctionem qua propter Deum anima cujusque electi afficitur, id est, vel dum operum suorum mala considerat, vel dum desiderio aeternae vitae suspirat.

4. Quatuor esse qualitates affectionum, quibus mens justi taedio salubri compungitur : hoc est, memoria praeteritorum facinorum, recordatio futurarum poenarum (Grég. disait : le jugement de Dieu, de sorte que son « ubi erit » convenait aux élus), consideratio peregrinationis suae in hujus vitae longinquitate, desiderium supernae patriae, quatenus ad eam quantocius valeat pervenire.

5. Quisque peccatorum memoria compungitur ad lamenta, tunc Dei se sciat visitari praesentia, quando id quod se admisisse recolit interius erubescit, suoque judicio poenitendo jam punit (Remarquons ici l' « erubescentia », dont nous aurons à reparler). Nam tunc Petrus quando in eum Christus respicit. Unde et Psalmus : Respexit, inquit, et commota est, et contremuit terra.

6. Gressus Dei sunt in cor hominis interior vis, qua bona desideria surgunt, ut calcentur mala. Quando ergo ista in corde hominis fiunt, sciendum est tunc esse Deum per gratiam cordi humano praesentem (Texte bien caractéristique de la simplicité de la spiritualité ancienne). Unde se tunc magis homo acuere ad compunctionem debet, quando sentit et Deum interior operantem.

7. Quomodo mens hominis justi ex vera compunctione rapiatur, et qualiter infirmata revertatur degustatae lucis magnitudine, illum nosse posse qui jam aliquid exinde gustavit.

8. Sunt qui non ex vera cordis compunctione sui accusatores fiunt, sed tantum ad hoc esse se peccatores assignant, ut ex ficta humilitate confessionis locum inveniant sanctitatis. » *Sententiarum lib.* II, cap. XII (P. L. 83, col. 613-614).

Quelques témoins de l'influence de ces sentences : elles ont été copiées par ALCUIN, *de Virtutibus et vitiis liber*, cap. XI (P. L. 101, col. 620-621); SMARAGDE, *Diadema monachorum*, cap. XVII (P. L. 102, col. 613-614); avec quelques variantes, ALAIN DE LILLE, *Summa de arte praedicatoria*, cap. XXX (P. L. 210, col. 170); les cinq premières, dans le *Liber de modo vivendi ad sororem* (P. L. 184, col. 216); les deux premières : HAIMON DE HALBERSTADT, *de Varietate librorum*, lib. II, cap. LVII (P. L. 118, col. 922-923).

La première sentence est devenue la définition classique de la componction : EX. ALEX. DE HALES, *Comm. in IV Sent.* d. 16; S. THOMAS, *Suppl.* de la *Somme*, qu. 1, a. 1.

La doctrine spirituelle de Chardon

(*Suite*) (1)

V. — La croix du chrétien, d'après saint Thomas

Avec le chapitre XVII[e] du premier Entretien a lieu ce que Chardon appelle « l'entrée aux croix ». La même « pente » qui inclinait le Christ à souffrir doit se retrouver dans ses disciples. « L'inclination que l'âme de Jésus a pour la Croix a son exercice dans les âmes saintes qui composent son Corps mystique » et qui lui sont, comme on l'a vu, si étroitement unies.

Cette nouvelle étape de la pensée chardonienne, on me permettra de la considérer du point de vue de la pensée thomiste. Car l'auteur de la *Croix de Jésus* n'est pas un « indépendant »; il fait partie, officiellement, si l'on peut dire, d'une lignée doctrinale ; si donc il est utile d'étudier un saint Jean de la Croix à la lumière des enseignements du Docteur Angélique et de comparer leurs conclusions, ce travail devient absolument indispensable quand il s'agit de quelqu'un comme le dominicain Louis Chardon qui se présente comme le disciple fidèle de saint Thomas.

Qu'en est-il, au juste, pour celui-ci, de la nécessité *des* croix ?

On peut d'abord remarquer que le saint Docteur considère les souffrances envoyées par Dieu comme un *signe*

(1) Cf. *La Vie Spirituelle*, juillet-août 1935, p. [17].

de bénédiction, et leur absence comme le signe d'une espèce de malédiction : « Dieu frappe, non point pour condamner, mais pour sauver. C'est pour cela qu'il se dit « frapper tout enfant qu'il reçoit » (*Héb.*, XII, 16). Ainsi, ceux qui ne se sentent pas frappés ne sont pas du nombre des enfants... Et c'est un signe de quasi-réprobation éternelle (1). » De fait, dit-il encore, les souffrances sont « communes aux saints ». C'est saint Paul qui le dit : « Quiconque s'avise de vouloir vivre pieusement dans le Christ Jésus souffrira persécution. » A vrai dire, des trois manières de souffrir que saint Thomas énumère à propos de ce texte, aucune ne représente tout à fait la « croix » chardonienne, qui est surtout souffrance intérieure purificatrice; mais on ne l'exclut pas non plus (2).

Voici plus clair et plus proche de Chardon, puisque notre souffrance y est associée à celle du Christ : « Le Christ, qui est le principal héritier, est parvenu à son héritage de gloire par des souffrances... Ne croyons pas que nous y parviendrons, nous, par une voie plus facile. Il faut donc qu'à notre tour nous obtenions cet héritage par des souffrances. « C'est au prix de nombreuses tribulations que nous devons entrer dans le royaume de Dieu » (*Act.*, XIV). Nous n'avons pas été dotés tout de suite d'un corps immortel et impassible, précisément afin que nous puissions souffrir avec le Christ... Ensemble, avec le Christ, nous porterons patiemment les tribulations de ce monde, afin, avec lui, d'être glorifié (3). »

(1) *In Heb.* XII, l. 2 : « Et ideo, qui non flagellantur, non sunt de numero filiorum. « In labore hominum non sunt, et cum hominibus non flagellabuntur » (Ps. 72). Unde est signum quasi aeternae reprobationis... »

(2) Cf. également *in Col.* I, 24; lect. 6.

(3) *In Rom.* VIII, 17 : « Non autem nos faciliori modo debemus hereditatem adipisci Et ideo nos etiam oportet per passiones ad illam hereditatem pervenire : *Per multas tribulationes oportet nos introire in regnum Dei* (Act , XIV). Non enim statim immortale et impassibile corpus accipimus, *ut simul cum Christo pati possimus.* Unde dicit : *si tamen compatimur*, i.e. simul cum Christo patienter sustinemus tribulationes hujus mundi « ut et » cum Christo « glorificemur ».

Peut-être ne s'agit-il encore que de convenance et d'exemplarité. Mais il y a plus. La rencontre de certains textes de saint Paul amène saint Thomas à parler de notre *insertion*, de par le baptême et les sacrements, *en la Passion de Jésus-Christ*. « *Si enim complantati facti sumus similitudini mortis ejus*, i. e. si in nobis assumamus similitudinem mortis ejus, ut ei incorporemur sicut ramus qui inseritur plantae : ut nos quasi in ipsa passione Christi inseramur... (1) » Il y a ainsi de très nombreux textes, soit dans les Commentaires de saint Paul, soit dans celui des Sentences, soit dans la Somme, où les Sacrements, et le baptême en particulier, sont présentés comme des moyens de réaliser cette incorporation (2), cette participation (3), cette configuration (4) à la Passion du Sauveur. On trouve même, dans la Somme *Contra Gentes*, ce raccourci saisissant, écho direct des fameux raccourcis de saint Paul : « L'homme est mis en croix avec le Christ, et c'est le baptême qui fait cela (5). » On fera remarquer, peut-être, qu'il n'est encore parlé que de communier à la « vertu » de cette Passion (6), et Chardon dit davantage; il parle d'une insertion, non seulement dans le mérite, mais dans la réalité douloureuse de la Passion. Cela est juste. Mais l'insertion sacramentelle

(1) *In Rom.* VI, 4-5.
(2) S. Th., III[a] p., q. 69, a. 7, ad 2.
(3) *In III Sent.*, d. 19, q. 1, a. 3 et q. 2.
(4) *In IV Sent.*, d. 18, q. 1, a. 3.
(5) *Cont. Gent.*, IV, cap. 71 : « Homo simul crucifigitur Christo, quod quidem est per baptismum. »
(6) Cf. *S. Th.*, III[a] p., q. 69, a. 7, ad 2 : « Baptismus... incorporat (baptizatum) passioni Christi, *virtutem* ejus homini applicando. » — *In IV Sent.*, d. 18, q. 1, a. 3, 2 : « In baptismo homo regeneratur configuratus passioni Christi, totaliter *efficaciam passionis Christi*, quae sufficit ad omnem poenam delendam, in se suscipiens. » De même pour l'Eucharistie : « Baptismus est sacramentum mortis et passionis Christi, prout homo *regeneratur* in Christo *virtute* passionis ejus; sed Eucharistia est sacramentum passionis Christi, prout homo *perficitur* in unione ad Christum passum » (*S. Th.*, III[a], q 73, a. 3, ad 3[um]).

appelle l'autre. Veut-on savoir, par exemple, pourquoi le baptême, qui a la « vertu » d'ôter toutes les pénalités, ne le fait pas cependant au cours de la vie présente ? C'est que, dit saint Thomas, « par le baptême, l'homme est incorporé au Christ et devient membre du Christ...; *il convient donc qu'il se passe dans le membre incorporé ce qui s'est passé dans le chef.* Le Christ ayant eu, dès sa conception..., un corps passible..., le chrétien... a aussi un corps passible, dans lequel il trouve de quoi souffrir pour le Christ (1). » Qu'on ne se méprenne pas sur le sens du verbe : « il convient ». La convenance en question n'est pas seulement « morale »; elle est fondée sur le rapport physique, sur la communauté de vie qui unit les membres et la tête. Et il faut en dire autant d'un texte semblable du *Contra Gentes* : « Il est raisonnable, il est utile que la peine demeure après la disparition de la faute. En premier lieu, parce qu'il doit y avoir une *conformité* entre les fidèles et le Christ, comme entre les membres et le chef; de même, donc, que le Christ endura d'abord beaucoup de souffrances et parvint de la sorte à la gloire de l'immortalité; ainsi *il convenait* que ses fidèles fussent d'abord soumis aux souffrances et parvinssent par ce chemin à l'immortalité, comme s'ils portaient sur eux-mêmes les insignes de la Passion du Christ afin de lui ressembler ensuite dans sa gloire... (2) ». La configuration « virtuelle », qui se fait dans et par les sacrements,

(1) *S. Th.*, III[a] p., q. 69, a. 3 : « Per baptismum homo incorporatur Christo et efficitur membrum ejus..., et ideo *conveniens est ut id agatur in membro incorporato, quod est actum in capite.* Christus autem a principio suae conceptionis... habuit... corpus passibile...; *unde et christianus* in baptismo gratiam consequitur quantum ad animam; *habet tamen corpus passibile, in quo pro Christo possit pati.* »

(2) *Contra Gentes*, IV, 55 : « *Primo quidem, ut esset conformitas fidelium* ad Christum, sicut membrorum ad caput; unde, sicut Christus prius multas passiones sustinuit et sic ad immortalitatis gloriam pervenit; sic *decuit* ut fideles ejus prius subjacerent passionibus et sic ad immortalitatem pervenirent, *quasi portantes in seipsis insignia passionis Christi* ut similitudinem gloriae ejus consequerentur .. »

appelle une configuration réelle, et cela en vertu, précisément, de la « susbsistence mystique ». Évidemment, nous sommes là tout près de Chardon.

Et le saint Docteur insiste en bien d'autres endroits sur la nécessité de cette similitude réelle. Dans le texte suivant, il le fait encore en partant de la doctrine de l'unité mystique qui règne dans le grand Corps chrétien. Il s'était posé l'objection : s'il est vrai que la Passion nous a délivrés des peines du péché, comment se fait-il que la mort, qui est l'une de ces peines, sévisse encore ? Réponse : non seulement la Passion n'empêche pas de mourir et de souffrir, mais encore elle l'exige : « La satisfaction du Christ obtient en nous son effet, selon que nous lui sommes incorporés comme des membres à leur tête. Or, *il faut que les membres se conforment au chef*... » — « il faut », et non pas seulement « il convient » —. « Par conséquent, de même que le Christ commença par recevoir, en même temps que la grâce, la passibilité du corps, et, par sa Passion, parvint à la gloire de l'immortalité; de même, nous autres, *qui sommes ses membres*, nous sommes bien délivrés par cette Passion de toute peine, mais non sans recevoir d'abord en notre âme cet esprit d'enfants d'adoption qui nous assigne un héritage de gloire immortelle, ayant encore une chair passible et mortelle ; ce n'est qu'ensuite, après avoir été *configurés aux souffrances et à la mort du Christ*, que nous serons conduits à la gloire immortelle (1). »

(1) *S. Th.*, III^a p., q. 49, a. 3, ad 3 : « Satisfactio Christi habet effectum in nobis, in quantum incorporamur ei, ut membra suo capiti. *Membra autem oportet capiti conformari.* Et ideo sicut Christus primo quidem habuit gratiam in anima cum passibilitate corporis, et per passionem ad gloriam immortalitatis pervenit, ita et nos, qui sumus membra ejus, per passionem ipsius liberamur quidem a reatu cujuslibet poenae, ita tamen quod primo recipimus in anima spiritum adoptionis filiorum, quo adscribimur ad haereditatem gloriae immortalis, adhuc corpus passibile et mortale habentes; postmodum vero, *configurati passionibus et morti Christi*, in gloriam immortalem perducimur... »

Voici quelques autres textes traduisant la même pensée : « Opor-

Il faut donc souffrir, comme et parce que le Christ, notre chef, a souffert.

Il est vrai que saint Thomas ne dit rien de plus. Mais on voit par d'autres textes qu'il connaît cette forme spéciale de la souffrance des chrétiens, que l'on a, depuis, nommée : purification passive, et qui fait le principal des « croix » envisagées par Chardon. On ne trouvera pas chez lui la description de ces épreuves, et j'ai déjà dit qu'elle n'apparaît guère avant l'apparition de la direction spirituelle. Mais, si l'on doit voir, en substance, dans les purifications passives, des souffrances infligées par Dieu lui-même et destinées à rendre plus pure une âme en marche vers la perfection, il paraît indéniable que saint Thomas en admet l'existence et la nécessité.

Par exemple, dans la *Somme*, saint Thomas se demande pourquoi les justes supportent tant de peines, et il explique : « Affaire de justice et de miséricorde : par des afflictions de cette espèce, quelques légères taches sont lavées et ces justes sont *davantage élevés au-dessus des affections terrestres, vers Dieu* (1). » L'initiative divine est bien marquée dans le texte suivant : « Quelquefois Dieu lui-même envoie des peines dans les corps, ou en matière

tet enim quod ad immortalitatem et impassibilitatem gloriae, quae in Christo inchoata est, et per Christum nobis acquisita, perveniamus *conformati prius passionibus ejus...* » (*S. Th.*, I[a] II[ae], q. 85, a. 2, ad 2). « Non oportet quod statim sequatur effectus, sed secundum dispositionem Verbi Dei; ut scilicet primo *conformemur Christo patienti et morienti*, in hac vita passibili et mortali; deinde perveniamus ad participandam similitudinem resurrectionis ipsius » (*S. Th.*, III[a] p., q. 56, a. 1, ad 1). « Et ideo oportuit Christum prius pati et resurgere, quam hominibus indiceretur *necessitas se configurandi morti* et resurrectioni ejus » (*S. Th.*, III[a] p., q. 66, a. 2) « Quicumque participat virtutem divinitatis per gratiam *et passionem Christi imitatur*, glorificabitur » (*in Philip.* 3, lect. 3).

Cf. encore : *in Rom.* 8, l. 3; et *de Malo*, q. 4, a. 6, ad 7.

(1) *S. Th.*, I[a] p., q. 21, a. 4, ad 3 : « In hoc etiam quod justi puniantur in hoc mundo, apparet justitia et misericordia : in quantum per hujusmodi afflictiones aliqua levia in eis purgantur, et ab affectu terrenorum in Deum magis eriguntur... »

de biens extérieurs, comme de bons remèdes de l'âme; en ce cas les peines ne sont pas infligées comme punitives seulement, mais comme *purificatrices par manière de remède* (1). » Voici enfin un long passage du Commentaire de l'Évangile selon saint Jean, qui est encore plus explicite et qui parle, non seulement de peines corporelles ou extérieures, mais d'épreuves intérieures : « Dieu donc prend soin de nous et cherche, *par sa propre action*, à nous rendre meilleurs, en retirant de notre cœur les mauvais germes... Il arrive en effet qu'un plant de vigne ayant de nombreux rejetons rend moins de fruit, à cause de la dispersion de la sève à chacun d'eux; alors les vignerons, pour obtenir une meilleure récolte, émondent ce plant de tous les rejetons superflus. La même chose arrive pour l'homme. Un homme, d'ailleurs bien disposé et uni à Dieu... » — Chardon dirait : une « âme sainte » —, « ... s'il disperse ses affections, voit sa force décroître et devient plus malhabile à bien agir. Dieu, alors, pour obtenir de lui plus de fruits, intervient souvent pour *couper ces attaches*, et *il le purifie en lui envoyant des tribulations et des tentations qui le rendent plus fort pour l'action* ; aussi est-il dit : « il le *purifiera* », même si déjà il est pur, car il n'est personne en cette vie qui soit tellement pur qu'il n'ait pas besoin d'être toujours davantage purifié (2). »

(1) *In Jo.* IX, 1-2 : « Quandoque ergo *Deus irrogat* poenas corporibus vel rebus exterioribus, propter remedium bonum animae; et tunc hujusmodi poenae *non inferuntur ut laesivae tantum, sed ut purgativae in remedium.* »

(2) *In Jo.* XV, 1 : « Deus ergo colit nos, ut nos *ex ejus opere* melioremur, inquantum extirpat mala semina de cordibus nostris... Ad litteram enim in vite naturali contingit quod palmes multos surculos habens, minus fructificat propter humoris diffusionem ad omnes; et ideo cultores, ut magis fructificet, *purgant eam a superfluis surculis. Ita est in homine.* Nam homo bene dispositus et Deo conjunctus, si suum affectum ad diversa inclinet, virtus ejus minoratur et magis inefficax fit ad bene operandum. Et inde est quod *Deus*, ut bene fructificet, frequenter *praescindit hujusmodi impedimenta*

Encore une fois, n'attendons pas autre chose de saint Thomas, et contentons-nous de l'entendre parler de « tribulations » et de « tentations ». Les « âmes saintes » n'ont certes pas attendu saint Jean de la Croix pour connaître les « nuits » de la sensibilité et de l'esprit, mais elles n'en parlaient guère, car bien peu les auraient écoutées. Seules, certaines formes trop évidentes de ces épreuves, certains états scrupuleux par exemple, étaient connues des confesseurs ; pour les autres, elles demeuraient dans l'ombre, plus ou moins honteusement. On sait que, plus tard, ce sera tout le contraire et que les âmes connaîtront le risque, jusqu'alors presque inouï, de s'enorgueillir de leur misère.

Mais enfin ce que nous dit le saint Docteur est plus que suffisant pour nous convaincre qu'il n'ignore pas nos modernes « purifications passives ». Rappelons-nous, du reste, comme il est exigeant quand il s'agit de la pureté d'une âme qui monte. Il enseigne, par exemple, que si la perfection peut s'obtenir en cette vie, « c'est à condition que, du cœur de l'homme, soit exclu non seulement ce qui est contraire à la charité, mais encore *tout ce qui empêche que ce cœur soit entièrement tourné vers Dieu* (1) ». Cela va loin. Il montre même une rigueur que

et purgat, immittens tribulationes et tentationes, quibus fortior fit ad operandum : et ideo dicit : *Purgabit eum*, etiamsi purus existat, quia *nullus est adeo purus in hac vita ut non sit magis magisque purgandus*. » Outre cette purification par la souffrance, saint Thomas en indique une autre « propter sermonem », c'est-à-dire causée par les enseignements du Christ, purifiant de l'erreur et même des affections terrestres, « ad caelestia inflammanda ». Une troisième se fait dans et par le baptême. Une quatrième enfin est l'œuvre de la vertu de foi, et c'est peut-être à ce dernier point de la doctrine de saint Thomas qu'il faut rattacher l'enseignement bien connu de saint Jean de la Croix sur la purification de l'âme par les vertus infuses.

(1) *S. Th.*, II[a] II[ae], q. 184, a. 2 : « Perfectio haberi potest... in quantum ab affectu hominis excluditur non solum illud quod est caritati contrarium, sed etiam *omne illud quod impedit ne affectus mentis totaliter dirigatur ad Deum*. » On rapprochera de ce « totaliter » le redoutable « expeditius » de *S. Th.*, I[a] II[ae], q. 168, a. 4.

l'on n'aurait peut-être pas soupçonnée, quand il parle d'une certaine désincarnation de la charité : « La présence du Christ, dit-il, pouvait être fâcheuse... à nôtre amour ; parce que, favorisés de sa présence corporelle, nous l'aurions aimé non seulement par l'esprit, mais encore par la sensibilité, charnellement ; *et cela est une imperfection de l'amour* (1). »

Qu'on relève encore, dans la question 87e de la *Prima Secundae*, cet article 7e qui recherche si toute peine est motivée par une faute. Saint Thomas y discerne des maux qui ne sont pas des peines proprement dites, mais des privations destinées à améliorer la vie spirituelle ; des « médecines », et non plus des châtiments ; un genre de mal, en lequel ne se vérifie plus que relativement (*secundum quid*) la notion précise de mal. Il est vrai, ajoute-t-il, que si l'on va au fond des choses, il faut reconnaître que ces privations « médicinales » ont pour origine un péché, qui est justement le péché originel ; directement ou indirectement, pas de peine ici-bas qui ne relève de quelque faute. Dans l'état d'innocence, il n'y aurait pas eu d'épreuves douloureuses. On s'y fût sanctifié sans « croix » (2). Il est vrai, dit-il encore, qu'il faut distinguer les épreuves spirituelles des corporelles, ces dernières seules étant de purs remèdes, les autres ayant toujours quelque caractère pénal, parce que la privation qu'elles comportent concerne des biens qui sont en eux-mêmes, indiscutablement, des biens de l'âme. Cependant, si elles ne peuvent être dites de tout point « médicinales », du moins le sont-elles *aussi* (3); et, d'ailleurs, Cajetan nous

(1) *In III Sent.*, d. 22, q. 3, a. 1, ad 5 : « Corporalis praesentia Christi... poterat esse nociva... Secundo quantum ad dilectionem : quia cum non solum spiritualiter, sed etiam carnaliter diligeremus conversantes cum ipso corporaliter; *et hoc est de imperfectione dilectionis.* »

(2) « In statu innocentiae non opportuisset aliquem *ad profectum virtutis inducere per poenalia exercitia.* » *S. Th.*, I^{a} II^{ae}, q. 87, a. 7.

(3) « Poenae vero spirituales non sunt medicinales *tantum* » (*Ibid*, a. 8). Cf. encore *de Malo*, q. 1, a. 4; et q. 5, a. 4.

avertit que cette distinction de saint Thomas ne vaut que lorsque ces souffrances spirituelles sont de véritables privations d'un bien véritablement dû. Autrement, elles peuvent être, comme les corporelles, de simples remèdes, des purifications (1).

Sur un point cependant, la doctrine de la *Croix de Jésus* en matière de purification semble se développer un peu au-delà de l'enseignement de saint Thomas, sans d'ailleurs s'y opposer. Car Chardon parle des purifications en donnant à ce mot une portée des plus vastes, et quelquefois en l'expurgeant de toute idée même de remède. Du reste, il n'emploi que rarement le mot de purification, et jamais celui de purifications passives. Il parle de « croix ». Il parle de participation à la Croix de Jésus. Aussi ne craint-il d'appliquer sa doctrine à la très pure Vierge Marie, dont il reconnaît l'immaculée conception. Les souffrances étaient nécessaires en Marie, dit-il; nécessaires à son progrès de sanctification, — il n'envisage pas leur rôle « co-rédempteur ». On peut se demander si la nécessité des souffrances ainsi considérées a été prévue par le Docteur Angélique. C'est un problème complexe et nuancé que je ne songe pas à traiter ici. Deux remarques seulement. D'abord, il est certain que, pour saint Thomas, le principal de la raison d'être des souffrances, quelles qu'elles soient, est la lutte contre le mal moral, soit sous forme de vindicte, soit sous forme de remède. D'autre part, cependant, il est possible qu'une autre forme de purification lui soit apparue, à la lumière des enseignements de Denys, et c'est justement à propos de la Sainte Vierge — après la « sanctification » dont il est parlé aux précédents articles — qu'il dit : « Le Saint-Esprit accomplit en elle une première purification... qui

(1) « Adverte tamen hic quod poena species mali est, quod privationem boni *debiti, quando, sicut,* etc., includit; *ne putes omnem negationem boni spiritualis poenae rationem habere* » (n. IV). Il est clair que cet « avertissement » a été donné en vue des épreuves spirituelles des « saintes âmes ».

n'était dirigée contre aucune impureté de coulpe, ou de foyer de concupiscence, mais qui consistait à *faire davantage l'unité en son esprit et à l'éloigner de toute dispersion* ; car on peut dire qu'il y a une purification des anges eux-mêmes, qui n'ont aucune impureté ; c'est ce qu'enseigne Denys... (1) »

Je ne sais pourquoi Chardon a laissé de côté un point de la théologie thomiste, qui semblait de nature, cependant, à lui fournir un nouvel appui. Il ne dit rien, en effet, du « caractère » sacramentel et de sa relation intime avec la Passion du Christ. On sait que notre « frappe » chrétienne est double. Il y a d'abord celle de la grâce, qui est vitale et vivante, la grâce nous faisant agir, nous-même, personnellement, à titre de cause principale : nous sommes, en la grâce, d'autres Chrits vivants. Mais il y a aussi cette frappe qui vient du « caractère » de certains sacrements. Sans doute, le caractère n'est pas en nous un principe vital, et ne fait pas de nous, au point de vue de l'efficacité cultuelle des actes que nous posons, des causes propres et principales; nous ne sommes alors que des instruments animés, des ministres. Il n'en est pas moins vrai que, s'ajoutant à la grâce, il renforce notre « chrétienté », et dans le sens de la Croix, puisqu'il est une certaine participation au sacerdoce du Christ, lequel est inséparable de la Croix. Au point de vue qui nous occupe, on ne saurait exagérer l'importance de textes comme celui-ci : « Le caractère nous députe aux choses qui regardent le culte divin *selon le rite chrétien* (2). »

(1) *S. Th.*, III^a p., q. 27, a. 3, ad 3 : « Spiritus Sanctus in B. Virgine duplicem purgationem fecit : Unam quidem quasi praeparatoriam ad Christi conceptionem; quae non fuit ab aliqua impuritate culpae, vel fomitis, *sed mentem ejus magis in unum colligens et a multitudine sustollens* : nam et angeli purgari dicuntur, in quibus nulla impuritas invenitur, ut Dionysius dicit... » Sur les purifications des Anges, d'après le pseudo-Denys et saint Thomas, cf. *S. Th.*, I^a p., q. 108, a. 1 ; q. 50, a. 1, ad 1 ; q. 106, a. 2, ad 1 ; I^a II^ae, q. 112, a. 1, ad 3.

(2) *S. Th.*, III^a p., q. 63, passim.

Si, donc, il faut accorder que la « frappe » chrétienne qui vient de la grâce est plus directement exigeante de croix, parce qu'elle nous insère plus immédiatement en la *vie* même du Crucifié, il faut reconnaître aussi que la « frappe » chrétienne qui vient du caractère sacramentel constitue, sur un autre plan, un nouvel appel à la souffrance. Elle achève de nous insérer « dans le Christ », en achevant de nous introduire dans le plan rédempteur qui est aussi, de fait, un plan de réparation et de sanctification par la Croix. Ainsi, le baptisé, le confirmé, le prêtre, sont orientés, de par leur caractère, vers des croix. Il est vrai que ce seront surtout, à ce titre, des épreuves extérieures, des humiliations, des persécutions... mais des épreuves tout de même, et des croix. Et rien n'est plus étonnant que l'étonnement d'un baptisé, d'un confirmé, d'un prêtre, en présence de nouvelles souffrances. C'est leur absence qui serait monstrueuse.

Il faut même aller plus loin, nous dit Chardon. Si l'on admet la nécessité de nous conformer, ou plutôt, de nous laisser conformer au Christ crucifié, il faut dire, pour être tout à fait logique, que plus on est « dans le Christ », plus on est en croix. On peut reculer un moment devant cette déduction ; mais il paraît impossible de l'éviter, quitte à reconnaître qu'elle s'applique avec des nuances très différentes en chaque cas. Il faut, du moins, avouer que c'est la mathématique des Saints : « Plus il aime, disait Thérèse d'Avila, plus les croix qu'il leur fait porter sont pesantes. »

Fr. Florand, O. P.

La signification spirituelle de Socrate

Il y a plusieurs manières de parler de Socrate : il y a celle d'Aristophane dans les *Nuées* qui campe en scène, élevé en l'air dans un panier, un physicien burlesque qui examine le cours des astres et essaie de pénétrer le secret de l'univers; il y a celle de Xénophon qui dépeint, dans les *Mémorables*, un moraliste d'une correction assez fade et quelque peu pédant; il y a celle de Platon dans les *Dialogues* et nous avons le dialecticien inégalable et le génial métaphysicien que l'on sait. Viennent ensuite les professeurs de philosophie; ils citent tour à tour Aristophane, Xénophon et Platon, montrent à quel point leurs témoignages sont peu conciliables et proposent de cette difficulté quelque ingénieuse solution. Les historiens des religions procèdent autrement; les paroles de saint Justin qui rappelait aux païens la condamnation et la mort de Socrate afin de leur rendre moins étrange la foi au Crucifié, ont obtenu auprès d'eux une fortune inouïe. Tantôt Socrate est représenté comme le bénéficiaire d'une espèce d'incarnation du Logos et de l'inspiration prophétique de l'Esprit, tantôt c'est Notre-Seigneur dont on cherche à faire un second Socrate à peine sémitisé.

Une même erreur est commune à ces portraits divers, ils sont exécutés par des hommes d'âge mûr, par des sages et des habiles qui ont leurs idées faites et leur système construit; Socrate est conçu par eux comme un type qui vient à point pour endosser une opinion, prendre une attitude et jouer le rôle qui lui a été minutieusement assigné. Le prestige qui s'attache à son nom, le peu que nous savons de l'homme, la complexité de son caractère et, pour tout dire, sa bizarrerie semblent autoriser et excuser ses hardiesses. Dans les *Nuées*, dans les *Mémorables*, dans les *Dialogues*, dans

l'*Apologie* de Justin, Socrate est un personnage, le protagoniste d'un drame, d'une comédie, ou tout au moins d'un débat. Il nous plairait cependant de le connaître lui-même derrière ces masques que la malice des uns et la sympathie admirative des autres lui ont, de toute évidence, fabriqués.

Le P. Festugière s'est justement employé, avec talent et finesse, à nous montrer le visage de Socrate, et, afin d'y pouvoir réussir, il a laissé de côté, pour un instant, les hypothèses et les systèmes, les conventions et les doctrines (1). Il a préféré se faire une âme neuve et se joindre à la bande des petits Athéniens, jeunes éphèbes curieux de tout, impatients de savoir, rieurs et déjà diserts, qui se groupent chaque jour auprès de l'étrange bonhomme, le pressent de leurs questions, restent interloqués devant ses reparties, s'avouent volontiers vaincus par son bon sens, sa logique souriante mais implacable. Jeux du discours qui viennent à peine interrompre ceux du gymnase, tant ils leur ressemblent par la manière dont ils sont engagés et conduits. C'est une sorte de lutte librement acceptée, où chacun déploie ses meilleures qualités de souplesse et de force, une course à qui atteindra le mieux un but fixé; des gages sont donnés que l'on doit perdre ou gagner, une règle préside à ces ébats qui s'impose d'elle-même, comme condition de leur succès, étant harmonie et raison. La jeunesse d'Athènes s'exerce maintenant au discours socratique comme elle le faisait tout à l'heure à la palestre, apportant, ici et là, une pareille ingénuité et un entrain égal.

Ces formes gracieuses et légères ne doivent pas nous donner le change sur la nature des questions qui sont en jeu : il s'agit de l'âme humaine, intelligente et libre, de ses devoirs et de ses droits. Pour définir la vertu on fait appel à la science et à l'universel; une philosophie est née, qui est peut-être la philosophie; en tout cas une éthique de la science et de la personne s'ébauche, l'idéal moral se dessine transcendant les conventions de la vie sociale et les usages de la cité. Socrate devient un danger pour l'ordre public; à la routine commune, aux faciles coutumes, il oppose son jugement narquois fondé sur la seule raison, il doit se taire ou mourir. Socrate, plu-

(1) A.-J. Festugière, *Socrate*. Paris, Flammarion (Collect. « Les Grands Cœurs »), 1934.

tôt que de renoncer à ce qu'il considère comme sa mission, boira la ciguë. « Athéniens, dit-il à ses juges, je vous sais gré et je vous aime, mais j'obéirai aux dieux plutôt qu'à vous. Et tant que j'aurai un souffle de vie, soyez sûrs que je m'attacherai à vous, comme un taon, pour vous exhorter à soigner vos âmes. »

Telle est la grandeur de Socrate. Ce qui n'eût été, chez un autre, qu'un simple passe-temps, un jeu de l'esprit, éblouissant certes, mais sans portée, se trouve situé, pour lui, sur le plan des valeurs absolues ; son attitude devant la mort suffit à le prouver. Sans effort apparent, sans emphase comme sans raideur, sans cesser d'entretenir familièrement ses amis, le Philosophe semble faire de sa fin la conclusion d'un ultime Dialogue.

> En détournant les yeux, le serviteur des Onze
> Lui tendait le poison dans la coupe de bronze ;
> Socrate la reçut d'un front toujours serein,
> Et, comme un don sacré l'élevant dans sa main,
> Sans suspendre un moment la phrase commencée,
> Avant de la vider acheva sa pensée (1).

Sans doute, l'art de Platon, que Lamartine a tenté de reproduire, donne à cette scène une forme inoubliable, d'une perfection telle qu'aujourd'hui encore nous ne pouvons l'imaginer autrement ; nous savons cependant que nous ne sommes pas tout à fait les dupes d'une illusion littéraire, Socrate est mort victime de l'idéal moral dont sa raison lui avait fait entrevoir la nécessité. L'âme antique ne pouvait s'élever plus haut.

Nous touchons ici, d'après le P. Festugière, le sommet de la grandeur spirituelle proprement humaine, la cime dernière à laquelle ait pu parvenir la nature raisonnable, le point au-delà duquel la grâce seule pouvait la porter. Le mode selon lequel s'est réalisée cette assomption donnerait lieu à d'infinies réflexions. L'œuvre divine de la Rédemption n'est pas venue s'inscrire à la suite de l'effort d'un Socrate, comme une réponse directe à son attente, les voies de Dieu ne sont pas les nôtres. La philosophie grecque était l'apanage

(1) LAMARTINE, *La Mort de Socrate.*

exclusif d'un petit nombre, elle était le fruit d'une exaltation de l'homme dont elle oubliait les misères et le péché pour se fonder uniquement sur les marques de sa grandeur, sur l'amplitude universelle de son esprit pour le vrai, de sa volonté pour le bien. Le salut, au contraire, devait être pour tous, à commencer par les humbles, et il exigeait une réparation du péché que Notre-Seigneur, Fils de l'Homme et Fils de Dieu, pouvait seul adéquatement fournir. Les Grecs qui cherchaient la sagesse durent, eux aussi, pour entrer en participation de l'héritage, s'incliner devant la faiblesse de l'Évangile et adorer Jésus Crucifié. Il pouvait sembler que le prestige de Socrate, celui de la philosophie dont il avait été l'initiateur, étaient définitivement compromis. Mais, ici encore, les voies de Dieu ne sont pas les nôtres; pas plus que la grâce n'avait détruit la nature, la foi n'avait supprimé la raison. Après des siècles de tâtonnements, après des réussites partielles et beaucoup d'échecs, la Révélation devenait peu à peu le principe d'une sagesse nouvelle ; grâce à une réflexion rationnelle portant sur l'objet de foi, la théologie se constituait comme science et utilisait pour ses fins propres le meilleur de la pensée philosophique des Grecs. Sans doute ce n'est pas au Maître de Platon que le théologien demandera de fixer l'idéal et la règle de l'action humaine, ils lui sont donnés par l'enseignement du Christ et de son Église; cependant il saura mettre au service de la vérité divine, pour l'expliquer et l'exploiter sur le plan intelligible, les procédés de la sagesse antique et ses conclusions maîtresses. Les notions universelles d'être, de vrai et de bien qui permirent à Socrate et à ses successeurs de poser les lois fondamentales de leur éthique permettront à un saint Thomas d'établir que la perfection de l'homme ne saurait être réalisée que dans la vision de Dieu, un désir naturel ne pouvant être vain. Sur ces raisonnements de l'Aquinate, le génie grec, qui y est introduit à titre d'instrument, a mis incontestablement sa marque. Ainsi la vie et la mort de Socrate n'ont-elles pas seulement servi la cause de la philosophie, elles ont aussi, quoique de façon plus lointaine, contribué à l'essor de notre théologie. Aux yeux d'un chrétien, ce nouveau mérite donne à la grandeur spirituelle de Socrate une dernière consécration.

H.-D. Simonin.

La réaction païenne [1]

L'Histoire de la Littérature Chrétienne (2) de M. de Labriolle a désormais son complément obligé dans *la Réaction païenne* qu'il nous donnait récemment. Dans le premier ouvrage, il étudiait « comment le christianisme a accueilli la culture antique » et comment « la Bible a sauvé Platon, Cicéron, et toute l'élite antique ». La *Réaction Païenne* étudie à son tour, avec la même maîtrise, comment « le paganisme a accueilli le fait chrétien ». Ainsi M. de Labriolle achève d'étudier ce problème capital de « l'interpénétration du christianisme et de la culture antique (3) » qui avait retenu son attention dès son séjour à la Fondation Thiers en 1896-1898 (4).

L'Introduction de *la Réaction païenne* délimite strictement le dessein de l'auteur, qui est de raconter l'histoire « *de la lutte intellectuelle du paganisme contre le christianisme naissant* (5) » depuis le Ier siècle de notre ère jusqu'à la mort du néo-platonisme et de l'hellénisme et au « grand silence (6) » du VIe et du VIIe siècle.

(1) P. de Labriolle, *La Réaction Païenne*, Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle. L'Artisan du Livre, Paris, 1934.

(2) Paris, Les Belles-Lettres, 2e éd., 1924.

(3) *Nouvelles Littéraires*, « Une heure avec P. de Labriolle historien », *passim*.

(4) Il n'a cessé depuis d'explorer ce domaine, dans ses leçons à l'Université de Fribourg d'abord, puis dans ses divers ouvrages : traductions de Vincent de Lérins, de Tertullien et d'opuscules divers de saint Jérôme ou de saint Augustin, histoire de « la Crise Montaniste », comptes-rendus et études du *Bulletin d'Ancienne Littérature et d'Archéologie chrétiennes* publié de 1911-1914 chez Gabalda sous la direction de M. de Labriolle et malheureusement disparu depuis la guerre — enfin et surtout cette monumentale *Histoire de la Littérature latine chrétienne*.

(5) *Réaction*, p. 7. C'est nous qui soulignons.

(6) E. Bréhier, *Hist. de la Philos.*, I, II, p. 484 ; cité par P. de Labriolle, *Réaction*, p. 486.

Dans une première période, qui va des origines à Celse (40-160), M. de Labriolle étudie d'abord ce qu'il appelle « les temps de sécurité et de dédain » caractérisés par l'incuriosité des lettrés païens et par un silence presque complet sur le christianisme, dont l'empereur Julien comme plus tard Reinach prétendront tirer argument. Vient ensuite, aux environs de 160, l'éveil des « premières inquiétudes ». A l'intérieur et sur les confins du christianisme, les gnostiques (1) préludent aux attaques de Celse, Porphyre et Julien contre l'Ancien Testament, qu'ils critiquent au nom de la vraisemblance et de la raison, et contre le Christ qu'ils veulent découronner de sa divinité et réduisent à n'être plus qu'un sage et un émule de Pythagore, de Platon et d'Aristote (2).

Mais surtout on voit se dessiner « une contre-action » de la philosophie païenne menacée par la « forte concurrence » (3) du christianisme. Le médecin *Galien* est le plus impartial de tous, mais, fermé au surnaturel, il reproche aux chrétiens leur foi aveugle et « indémontrable » (4). *Lucien*, railleur impitoyable, est plus modéré à l'égard des chrétiens que des autres philosophes, mais c'est parce qu'il les tient pour des nigauds grugés par des imposteurs comme Peregrinus. Combien différente d'accent est la diatribe de *Fronton* que le discours de Caecilius, dans l'*Octavius* de Minucius Felix, nous permet de supposer. Il ramasse les pires calomnies contre les chrétiens pour flatter les préjugés meurtriers de la foule. Et peut-être est-il responsable de l'attitude de son impérial élève, *Marc Aurèle* (5), en qui l'on est surpris de découvrir un persécuteur acharné et un détracteur du christianisme. Il reproche aux martyrs chrétiens leur « esprit d'opposition » et leur faste « tragique ». Sa philosophie et sa morale stoïciennes sont en plein antagonisme avec la foi

(1) *Réaction*, pp. 58 et suiv.
(2) Cf. au III[e] s. Alexandre Sévère.
(3) Renan, *Évangiles*, p. 411 ; cité par *Réaction*, p. 61.
(4) *Réaction*, pp. 94 et suiv.
(5) *Ibid.*, pp. 71 sq.

chrétienne. Et sa dévotion païenne, méconnue par Renan, irrite encore son dépit et sa colère contre les contempteurs des divinités nationales.

Pendant une seconde période, qui va de Celse à Origène (fin du IIe s.-début du IIIe), les préventions féroces contre le christianisme restent tenaces aussi bien dans les milieux cultivés, comme le montre le discours de Caecilius dans l'*Octavius* de Minucius Felix (1), que dans les foules (légende du culte de l'âne (2). Dans un autre sens, on voit « le paganisme », suivant l'expression de Gaston Boissier (3), « essayer de se réformer sur le modèle de la religion qui le menace et qu'il combat ». Et comme « le prodigieux succès de la foi chrétienne tenait en grande partie à ce fait qu'elle avait pour centre et pour foyer la personne de Jésus (4) », on assistera à des tentatives curieuses pour opposer à Jésus une sorte de « Christ Païen », qui pourrait susciter l'enthousiasme des foules. Les polémistes païens exalteront ainsi Esculape, Bacchus, Hercule, Mithra, Socrate ou Pythagore, pour donner satisfaction au « besoin de pardon, d'expiation, de rédemption qu'éprouvait « l'immense majorité des hommes du IIe et du IIIe siècle » (5). La *Vie d'Apollonius de Tyane* par le rhéteur *Philostrate* répond-elle à une intention de ce genre? Malgré les analogies de certains épisodes avec les traits de l'histoire évangélique, et le succès que connaîtra au siècle suivant le culte d'Apollonius, M. de Labriolle croit que Philostrate a été un « habile homme » plutôt qu'un « sectaire » (6), qu'il n'a pas formé le projet de substituer au Christ de l'Église un « Christ Hellénistique », mais qu'il n'a pas été fâché de faire bénéficier son « roman d'aventures » du courant de sympathie qui entraînait le public vers le

(1) *Réaction*, p. 190.
(2) *Ibid.*, p. 193.
(3) Citée par *Réaction*, p. 173.
(4) *Ibid.*, p. 173.
(5) Eugène de Fay, cité par *Réaction*, p. 174.
(6) *Ibid.*, p. 188.

surnaturel et la dévotion. C'est seulement au siècle suivant qu'on ira plus loin.

Aussi, plus que Philostrate, le grand adversaire du christianisme pendant cette seconde période a été *Celse*, l'auteur du *Logos Alethès*, ou *Parole de Vérité*. Cet ouvrage ne nous est connu que par la réfutation détaillée qu'en donna Origène en 248, soixante-dix ans environ après sa publication. Origène, fort heureusement, en cite de larges extraits. M. de Labriolle a fort délicatement analysé les sentiments complexes d'Origène à l'égard de Celse dont il se sent à la fois très loin, « à cause de leurs dissentiments de doctrine et de tempérament (1) », et très près, à cause des affinités intellectuelles qui les lient. Celse est un « païen instruit capable d'érudition et de dialectique », mais qui dirige contre le christianisme des attaques brutales et violentes avec une affectation de dédain insolent. Il y voit une doctrine barbare et absurde, bonne pour des gens sans culture, une folie mystique apportée d'Orient par des charlatans. Jésus n'est qu'un magicien, ses miracles sont jongleries pures. Les martyrs sont des malfaiteurs. Les dogmes chrétiens sont ou bien des fables absurdes, ou bien des plagiats à peine démarqués de Platon et des philosophes grecs, déformés souvent par de véritables contresens, ou des emprunts à la mythologie païenne et aux religions orientales. On reconnaît là les premiers pas de cette méthode soi-disant comparative qui prétend réduire le christianisme à un « conglomérat de larcins » (2) et dont M. de Labriolle fait justice en quelques pages admirables de netteté et de bon sens (3). Mais sous ces sarcasmes et ces critiques de Celse se trahit une anxiété patriotique. L'indifférence des chrétiens pour la chose publique lui paraît un danger très grave pour la famille et la cité. Il fait appel au loyalisme de ses adversaires pour sauver l'Empire Romain. Ainsi, par la méthode critique que Celse adopte, par la connaissance de parties au moins de l'Ancien Testament et du Nouveau, par l'expérience qu'il a de la vie intérieure des Églises, et par un sentiment très juste de la force du christianisme, « son livre marque une

(1) *Réaction*, p. 151.
(2) *Ibid.*, p. 450.
(3) *Ibid.*, pp. 451 sq. Quelques observations de méthode.

date; et il restera aussi une « source », la plus féconde de toutes, pour ceux qui s'essaieront après lui à des réfutations anti-chrétiennes de grande envergure (1) ».

Comme le IIe siècle est dominé par le nom et l'œuvre de Celse, le IIIe siècle est caractérisé par une offensive sans merci du néo-platonisme que *Porphyre* conduit à l'assaut du christianisme. Néo-platonisme et christianisme ont pu sembler parfois en coquetterie, mais, malgré des « accords de surface » et des « malentendus complaisants », leurs deux spiritualismes sont trop profondément opposés pour ne pas se heurter en une lutte à mort. On verra même au temps de Dioclétien pour la première fois (2) les intellectuels se porter au secours des persécuteurs, et les polémistes sceller dans le sang une alliance avec les policiers et les bourreaux.

Mais celui qui ouvrit la voie aux Hiéroclès, ce fut, — beaucoup plus que Celse —, ce « rigide et pieux idéaliste » que fut Porphyre. Le petit jeu des parallèles a trop facilement fait de Celse le Voltaire et de Porphyre le Renan du paganisme (3). M. de Labriolle préfère, après Edgard Quinet (4), rapprocher Porphyre de Voltaire. « Obscurité, incohérence, illogisme, mensonge, abus de confiance et sottise, Porphyre n'a guère vu autre chose dans le christianisme (5). » « De toute son âme partisane, il se jette dans la bataille » et toutes armes lui semblent bonnes pourvu qu'elles portent. Parallèlement aux rigueurs de la politique il mène une offensive intellectuelle sans pitié et sans scrupules pour sauver « la civilisation antique telle qu'elle a été constituée par la tradition et par la loi » contre « une entreprise impudente et barbare qui en menace l'essence même (6) ». Son

(1) *Réaction*, p. 171.
(2) Remarque de M. J. Bidez, *Réaction*, p. 303.
(3) *Réaction*, p. 288. Définition de Paul Allard acceptée par J. Bidez.
(4) *Ibid.*, p. 289. Curieuse citation d'un article de Quinet en date de 1838.
(5) *Ibid.*, p. 286.
(6) *Ibid.*, p. 287.

grand traité *Contre les chrétiens*, qui comprenait quinze livres, ne nous est parvenu qu'en fragments par les voies les plus étranges et les plus diverses (1). En 1916 Harnack a groupé et ordonné les 97 textes qui nous restent dans un Répertoire dont M. de Labriolle accepte les cadres.

Chose curieuse, du côté païen il fut méconnu parce qu'il avait critiqué le culte traditionnel dans le dessein de l'épurer. Du côté chrétien, au contraire, il fit une impression très vive. Trois réfutations se succédèrent rapidement pour le combattre, et longtemps après les objections que Porphyre avait soulevées continuèrent sourdement leur chemin à travers la littérature orthodoxe des *Quaestiones* (2). En tout cas ce « testament de l'hellénisme », suivant le mot de Harnack, n'eut pas dans la bataille entre le christianisme et le paganisme le rôle qu'espérait son auteur. « Moins de quarante ans après, éclatait le coup de théâtre qui allait changer du tout au tout la situation... L'Église se réconciliait avec l'État Romain (3) », et l'empereur Constantin, une dizaine d'années après l'Édit de Milan, proscrivait les ouvrages de Porphyre, « premier exemple d'un acte hostile du bras séculier contre un « ouvrage de l'esprit » pour motif d'hétérodoxie (4) ».

Désormais la courbe de la polémique païenne, qui a atteint son sommet au IIIe siècle avec Porphyre, va redescendre en dépit de sursauts éphémères. Pourtant, malgré le revirement des pouvoirs publics qui peut intimider une partie des adversaires du christianisme, le paganisme conserve de « vigoureux centres de résistance (5) » que dénombre et étudie soigneusement M. de Labriolle. Malgré de nombreuses défections, la noblesse et l'enseignement restent les milieux les plus favorables au paganisme. Les nobles, attachés au

(1) Voir l'histoire curieuse de ces fragments, *Ibid.*, pp. 242 et suiv.
(2) *Réaction*, p. 292. Voir aussi sur les *Questions* un chapitre spécial, pp. 487 et sq.
(3) *Réaction*, p. 295.
(4) *Ibid.*, p. 243.
(5) *Ibid.*, p. 336.

« mos majorum », voient dans le christianisme une nouveauté révolutionnaire qui compromet l'autorité des parents (1) et la solidité de l'État. Les lettrés ont des scrupules artistiques, jugent la Bible incompréhensible et prétendent sauver le culte du bien dire méprisé par les chrétiens. Pourtant leur paganisme, à leur insu, se pénètre de plus en plus d'un mysticisme plus ou moins grossier qui est avide de symboles et de rites et ne recule pas parfois devant « l'imprégnation fétide des tauroboles ». Nobles et lettrés, appuyés sur certaines masses populaires, se grouperont autour de *Julien* et soutiendront sa suprême tentative contre le Christianisme vainqueur. C'est comme écrivain et philosophe, et non comme empereur, que M. de Labriolle étudie Julien. Son œuvre porte la marque du néo-platonisme dévoyé par Jamblique et Maxime et jeté dans les pratiques clandestines de la magie. Illuminé et fanatique, par des ajustements artificiels Julien poursuit l'unification factice de toutes les formes de la pensée païenne, et sans vergogne essaie d'emprunter au christianisme des méthodes d'organisation et de conquête. En même temps il rassemble contre le christianisme les vieilles critiques et les vieilles accusations de Celse et de Porphyre. L'originalité de Julien comme penseur apparaît donc fort réduite, mais il a le mérite de mettre au service de ses idées une dialectique pressante et une âpre ironie. Son rang et son autorité confèrent aussi à ses œuvres une autorité redoutable, et M. de Labriolle montre qu'on a fort exagéré la tolérance de Julien, comme d'ailleurs celle du paganisme en général (2). La faiblesse de sa polémique vient, d'une part, de ce qu'il méconnaît la richesse intellectuelle du christianisme au IV^e^ siècle, et, d'autre part, de ce qu'il dénature et rétrécit l'hellénisme véritable jusqu'à en faire un hellénisme « confessionnel » beaucoup plus perse qu'hellène.

Après l'échec de Julien la partie était définitivement gagnée pour le christianisme et perdue pour le paganisme.

(1) Dans le cas en particulier des vocations religieuses.

(2) Cf. aussi *Une heure avec...*, la citation de Renan sur « l'inquisition athénienne ».

Pourtant tout au long du V^e^ siècle on voit se rallumer de temps en temps quelques foyers de polémique.

Saint Augustin en particulier dans ses divers ouvrages, lettres, sermons et traités, nous éclaire sur les diverses tactiques et les arguments des païens irréconciliables. Malgré les mesures prises contre lui, le paganisme subsiste « longtemps encore, soit dans les mœurs populaires, tenacement fidèles aux usages anciens, soit dans la sourde et grondeuse sympathie des lettrés (1) » dont le dieu reste l'empereur Julien, que ce soit l'historien Zosime, néoplatonicien, Proclus, ou le grammairien Palladas d'Alexandrie. La fermeture de l'École d'Athènes par Justinien en 529 consacrera seule l'effondrement de l'hellénisme et achèvera de paralyser la résistance anti-chrétienne. L'écho des polémiques passées se répercutera encore dans la littérature catholique de *Quaestiones,* qui loyalement et courageusement continuera à proposer aux apologistes les difficultés soulevées par les adversaires.

L'étude rigoureusement scientifique et impartiale de M. de Labriolle, fondée sur une méthode exclusivement historique et sur l'examen direct des documents, conduit nécessairement son lecteur à un certain nombre de remarques qui dépassent de beaucoup les limites historiques pourtant si vastes du débat.

M. de Labriolle marque, en quelques traits sobres et justes, combien de « valeurs constitutives de la civilisation antique » étaient menacées par l'esprit chrétien : « dévouement sans limites à l'État, goût des « honneurs », respect du culte établi, quelle qu'en fût la vérité intrinsèque, amour du confort, orgueil de la vie (2) ». Il insiste encore sur les divergences plus profondes d'ordre métaphysique qui opposent la pensée hellénique et la foi chrétienne, comme la création *ex nihilo,* l'immutabilité du Cosmos et « l'impassibilité » divine (3).

(1) *Réaction,* p. 469.
(2) *Réaction,* p. 13.
(3) *Ibid.,* pp. 14 et 15.

On ne saurait mieux montrer l'importance morale, philosophique et religieuse des débats que M. de Labriolle étudie. Mais est-il besoin de remarquer que ces débats ne sont pas encore clos et que la lutte entre le christianisme et le paganisme se poursuit encore de nos jours? C'est qu'au fond le paganisme n'est jamais mort complètement. Et chaque fois que le paganisme reprend ses attaques contre le Christ et le Christianisme, ce sont les mêmes armes qu'il ramasse, et ce sont les armes de Celse et de Porphyre et de Julien : « Chaque fois, remarque M. Bidez, que le rationalisme fut aux prises avec la révélation chrétienne, il n'eut guère qu'à répéter ce que Porphyre avait dit (1). » Cette constatation s'impose à la lecture du livre de M. de Labriolle, et c'est ainsi que cette étude si désintéressée et dépouillée de toute arrière-pensée peut inspirer d'utiles méditations à l'apologiste ou même au simple chrétien.

Laurent Brégeon.

(1) Cité par M. de Labriolle, *Réaction*, p. 8.

Chronique d'histoire de la spiritualité

PÉRIODE PATRISTIQUE

1° Généralités

1. — Dr Denis Gorce, *Le Laïc théologien. Introduction à l'étude de la théologie*, avec une préface de S. Exc. Mgr Matthieu, évêque d'Aire et de Dax; in-16 de XVI-481 pp.; Paris, A. Picard, 1934.
2. — Hippolyte Delehaye, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique;* in-8° de 148 pp.; Bruxelles, Société des Bollandistes, 1934.
3. — J. Lebreton et J. Zeiller, *L'Église primitive* (Histoire de l'Église, publiée sous la direction de Mgr Martin et de A. Fliche, t. I); Paris, Bloud et Gay, 1934.

1. — De tout temps, il s'est trouvé des laïcs pour aimer et cultiver les disciplines théologiques. Le docteur Denys Gorce continue cette généreuse tradition, et il s'efforce de recruter des disciples. C'est à des jeunes gens, aux étudiants catholiques de l'Université de Bordeaux, qu'ont été d'abord adressées les quatre conférences qui constituent le fond de l'ouvrage intitulé *Le laïc théologien*. Nous n'aurions pas à parler ici de ce livre, quel que soit son intérêt, si l'auteur n'était pas un ami fidèle des vieux Pères, et s'il ne leur avait pas fait une place d'honneur dans le cours de son travail.

Le but poursuivi par M. Gorce est de fournir à ses lecteurs une méthode pour étudier la théologie. On s'épouvante un peu devant une telle prétention, et l'on redoute un sec traité de logique appliquée. Or, rien n'est plus vivant que *Le laïc théologien*, et si c'est son portrait qu'a tracé l'auteur en indiquant les qualités d'esprit et de cœur que requiert l'étude de la théologie, on ne peut que le féliciter de l'idéal qui est le

sien. Que l'on en juge plutôt par ces têtes de chapitres : A la conquête de la vérité divine : empressement à chercher, humilité à demander, persévérance à scruter. La lumière de vie : science et amour; les obstacles à l'amour et leurs remèdes; le bienfait de la lumière. N'est-ce pas tout un programme de spiritualité qui est ébauché dans ces simples formules ? La lecture de l'ouvrage ne déçoit d'ailleurs pas ceux qui se sont laissé séduire par la table des matières. Constamment, M. Gorce nous élève sur les sommets, en nous mettant à l'école des Pères. Ce qu'il enseigne, c'est ce qu'il a trouvé d'abord dans saint Ambroise, dans saint Jérôme, dans saint Augustin. On trouve, le long du livre, la matière d'un beau florilège patristique ; et ce ne sont pas des fleurs desséchées qui nous sont ici présentées, mais des fleurs bien vivantes, bien arrosées : *tanquam lignum quod plantatum est secus decursus aquarum, quod fructum suum dabit in tempore suo.*

2. — L'hagiographie touche de près à la vie spirituelle. Nous pouvons certes honorer des saints qui n'ont jamais existé, ou plus précisément encore des saints dont nous ignorons complètement la vie. Nous pouvons aussi vénérer des reliques qui n'offrent aucune garantie d'authenticité, et qui ont même toutes chances d'être fausses. Il n'y a pas à s'en troubler. Nos hommages s'adressent, en toute simplicité, aux amis de Dieu qui règnent avec lui dans le ciel, et il est heureux qu'il ne soit pas nécessaire d'être un érudit pour leur rendre le culte qui leur est dû. Il est vrai cependant que nous avons le droit de nous informer. L'Église n'hésite pas à interdire le culte des reliques qu'elle sait inauthentiques; elle corrige sans cesse le texte de son martyrologe et de son bréviaire afin de le mettre d'accord avec ce qui est la vérité historique. Peut-être les érudits souhaiteraient-ils même que son action fût plus rapide et plus décisive. N'oublions pas qu'il faut tenir compte des vieux usages, des traditions invétérées, et qu'il pourrait être dangereux de trancher dans le vif sans avoir pris les indispensables précautions.

En tout cas, le R. P. Delehaye vient-il de nous rendre un nouveau service en nous rappelant quelques-unes au moins des règles de la méthode hagiographique. Les leçons qu'il donne sont des plus utiles et des plus précises : nous appre-

nons ce qu'il faut demander et aussi ce qu'il ne faut pas demander aux récits historiques, aux notices des martyrologes, même à celles du martyrologe romain, aux reliques, aux représentations figurées.

Bien souvent, le plus souvent peut-être, c'est la liturgie elle-même qui nous fournit le point de départ le plus sûr. Une date du calendrier, une tradition de culte, nous n'en connaissons pas davantage, mais cela suffit pour que nous puissions avoir confiance. Il faudra naturellement étudier l'origine de cette date, la naissance de cette tradition. Il serait imprudent de les rejeter de parti pris.

Beaucoup de précautions s'imposeront par contre en face des récits, souvent tardifs, embellis par de pieux narrateurs qui tiennent à faire de tous les saints dont ils racontent la vie des martyrs héroïques ou des thaumaturges prodigieux. De même, sera-t-il sage de se défier de certaines reliques, en particulier de celles qui ont été rapportées d'Orient à l'époque des croisades et plus tard : les Orientaux ne se gênaient guère pour exploiter la crédulité des croisés, et celle-ci était à peu près sans bornes. Enfin la présence du nimbe sur la tête d'un personnage figuré ne suffira pas à prouver sa sainteté, pas plus que celle de tel ou tel attribut ne nous autorisera à des déductions certaines. Les exemples apportés par le R. P. Delehaye illustrent à merveille ces règles de prudence. On ne saurait assez recommander la lecture de son livre.

3. — Depuis longtemps annoncé, depuis plus longtemps désiré, le premier volume d'une nouvelle *Histoire de l'Église* vient de paraître, et nous lui faisons bon accueil. On n'a pas oublié encore les travaux presque gigantesques de Darras et de Rohrbacher. Naguère, on continuait à les lire, volume après volume, en de nombreux séminaires, et notre jeunesse, volontiers irrespectueuse, s'esclafait de rire en entendant tomber les phrases solennelles et pompeuses des vieux auteurs. Peut-être étions-nous un peu sévères : après tout, Darras et Rohrbacher avaient fait ce qu'ils avaient pu ; ils avaient, de leur temps, rendu service ; et s'ils étaient bien dépassés, la faute en était aux progrès rapides accomplis par les sciences historiques. Nul aujourd'hui n'oserait essayer de réaliser une entreprise semblable à la leur et se mettre à écrire une grande Histoire de l'Église, capable de satisfaire à la fois les critiques

et les fidèles cultivés. Nous rendons hommage à des hommes comme M. Mourret, le R. P. Jacquin, Dom Poulet, M. le chanoine Boulenger, qui ont publié ou qui publient, pour le grand public et les étudiants de nos séminaires, des *Histoires de l'Église*, mais nous savons, et les auteurs eux-mêmes le confessent, que ce ne sont pas là, sauf pour l'une ou l'autre des périodes envisagées, des œuvres de première main. Ce qu'il nous fallait, c'était justement ce livre écrit par des savants, et seule une collaboration était susceptible de nous le donner.

Mgr Martin et M. Fliche ont donc conçu le plan d'une vaste *Histoire de l'Église*, qui doit être complète en vingt-quatre volumes : la rédaction de chacun de ces volumes est confiée à un ou à plusieurs spécialistes. On peut d'avance être assuré de la valeur que possédera cet ouvrage.

Le R. P. Lebreton, professeur à la Faculté de théologie de Paris, et M. Jacques Zeiller, directeur d'études à l'École des Hautes Études, se sont partagé la tâche en ce qui concerne la première période de l'histoire du christianisme, c'est-à-dire celle qui s'étend des origines de l'Église à l'édit de Milan. Période décisive, puisque c'est celle de la fondation et des premiers développements; période obscure, puisque nous n'avons pour la connaître que des documents fragmentaires et que d'immenses lacunes trouent nécessairement notre récit.

Le premier volume — le seul paru jusqu'à présent — couvre à peu près cent cinquante ans : il raconte l'histoire de la fondation de l'Église par le Christ, les missions des apôtres et surtout celles de saint Paul, les persécutions de Néron, de Domitien, de Trajan ; il replace dans leur cadre approximatif les œuvres des Pères apostoliques et celles des apologistes ; enfin il esquisse l'image de la vie chrétienne, telle qu'elle pouvait se manifester à l'époque apostolique d'abord, puis vers le temps de saint Justin. Les mouvements gnostiques ne sont pas encore étudiés : ils trouveront place dans le second volume, de même que saint Irénée, le docteur de l'Église et de la tradition.

La plupart du temps, les historiens du christianisme supposent connues la vie de Jésus et l'œuvre des apôtres; ils n'en rappellent brièvement que les grandes lignes et commencent leur récit vers le temps où s'achève la carrière des grands apôtres. Il faut être reconnaissant au R. P. Lebreton d'avoir

rompu avec cet usage et d'avoir insisté longuement sur la vie du Sauveur et sur les premiers débuts de la prédication chrétienne, que racontent les *Actes des apôtres*. On pourrait cependant noter que, par la force des choses, son récit, si développé soit-il, demeure un résumé, et qu'il ne répond pas aux mille et une questions soulevées par la curiosité des critiques. Peut-être aurait-il mieux valu insister seulement sur la fondation de l'Église par le Christ en réservant aux ouvrages spéciaux l'examen des problèmes relatifs à la personne de Jésus, à ses miracles, à ses discours, etc. On aurait pu, de la sorte, développer davantage ce qui regarde la séparation de l'Église et de la Synagogue, l'histoire des judéo-chrétiens, et même donner un tableau plus détaillé du monde gréco-romain au temps du Christ et des apôtres. Il s'agit de savoir comment et pourquoi le christianisme a conquis les âmes. Jamais on n'insistera assez sur ce problème. Nous croyons sans doute qu'il y a là un miracle ; mais puisque la Providence daigne utiliser les causes secondes, nous eussions aimé que celles-ci fussent mises dans une lumière plus vive, qui aurait fait ressortir en même temps la transcendance de la révélation chrétienne et l'appel des âmes vers le Dieu inconnu.

Pour dresser le tableau de la vie chrétienne aux environs de 150, les auteurs avaient à leur disposition l'œuvre des Pères apostoliques et celle des apologistes. Peut-être fallait-il y ajouter quelques apocryphes anciens, comme la *Lettre des apôtres*. On aimerait d'ailleurs savoir ce que représentent les textes utilisés. La *Doctrine des apôtres* par exemple date-t-elle réellement de la fin du premier siècle et traduit-elle la vie d'une communauté réelle ? ou bien est-elle la traduction de l'idée que l'on se faisait du christianisme primitif aux environs de 200 sinon plus tard encore ? Quel cas peut-on faire de l'Épître à Diognète ? Le *Pasteur* d'Hermas est-il une sorte de roman ? Les études littéraires semblent parfois négligées, et c'est un peu dommage.

Faut-il dire que les regrets que je viens d'exprimer ne portent que sur des détails ? Le R. P. Lebreton et M. J. Zeiller étaient les maîtres de leur sujet : d'autres auraient pu l'envisager d'une manière un peu différente, il n'est pas sûr qu'ils auraient eu raison. Ayant fait ce qu'ils voulaient, les deux historiens ont admirablement réussi leur tâche. Ils ont écrit à la fois un ouvrage qui satisfera les doctes et qui plaira

aux autres. Sans abus de l'érudition, ils ont donné à leurs lecteurs l'impression d'une science sûre d'elle-même, qui ne s'avance jamais à l'aventure. En même temps, ce qui vaut mieux peut-être, ils ont trouvé les mots qu'il faut pour atteindre les âmes. Leur impartialité ne cherche pas à dissimuler les sentiments qu'ils éprouvent pour le Seigneur et pour son Église. Ils ont fait une œuvre de science, mais tout aussi bien une œuvre de foi : cela est très beau.

Il est juste, en terminant ce compte-rendu, d'associer à notre éloge la maison Bloud et Gay, qui n'a pas reculé devant la tâche considérable qu'est, à l'heure actuelle, l'édition d'un ouvrage historique en vingt-quatre volumes, et qui a mis tous ses soins à assurer à l'*Histoire de l'Église* une irréprochable présentation matérielle. Une fois de plus, la librairie Bloud et Gay s'est assuré la reconnaissance de tous les travailleurs catholiques.

2° Les Pères grecs

1. — *Clemens Alexandrinus. Vierter Band : Register*, 1 ; herausgegeben von O. Staehlin; in-8°, de viii-196 pages ; Leipzig, Hinrichs, 1934. Prix de souscription, 16 mark.
2. — Robert P. Casey, *The excerpta ex Theodoto of Clemens of Alexandria* (*Studies and documents*, 1); in-8° de 164 pp.; Londres, Christophers, 1934.
3. — Johannes Munck, *Untersuchungen über Klemens von Alexandria* (*Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte*, 2) ; in-8° de viii-231 pages ; Stuttgart, Kohlhammer, 1933.
4. — Louis Mariès, *Hippolyte de Rome, Sur les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse*. Notes sur la traduction manuscrite : texte grec, versions arménienne et géorgienne ; in-8° de 64 pages; Paris, Les Belles Lettres, 1935; 20 francs.
5. — Saint Basile, *Aux jeunes gens, sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*, texte établi et traduit par F. Boulenger ; in-16 de 76 pages [les pages 41-61 sont doubles]; Paris, Les Belles Lettres, 1935; 12 francs.

6. — Irénée Hausherr, *Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique (Pseudo-Nil)*, traduction française et commentaire d'après les autres écrits d'Évagre. Extraits de la *Revue d'ascétique et de mystique*, 1934; in-8° de 118 pages; Toulouse, 1934.

1. — En 1909, paraissait dans la collection des Pères grecs de Berlin le troisième et dernier volume des œuvres de Clément d'Alexandrie. L'éditeur, M. O. Stählin, annonçait dès lors à ses lecteurs la prochaine publication d'un index détaillé qui faciliterait l'usage des volumes du texte et permettrait enfin aux chercheurs une étude approfondie de la pensée de Clément. Il a fallu vingt-cinq ans pour que la promesse devienne une réalité ; et c'est seulement en octobre 1934 qu'a été publié le premier fascicule de l'index si impatiemment attendu.

Encore sommes-nous loin d'avoir le travail complet, et nous serions menacés de ne le posséder jamais si le nombre des souscripteurs ou des acheteurs de ce premier fascicule demeurait insuffisant. Tels sont quelques-uns des résultats de la crise au milieu de laquelle tout le monde se débat aujourd'hui. Il est cependant permis d'espérer que la menace ne se réalisera pas et que nous aurons, sans trop tarder, le précieux index de la langue de Clément, si désiré par les historiens de l'ancienne littérature chrétienne.

Tel quel, le fascicule paru comprend quatre listes : liste des citations (Ancien et Nouveau Testament ; écrivains ecclésiastiques et hérétiques ; écrivains profanes) ; liste des témoignages (citations de Clément faites par les écrivains postérieurs); liste des *Initia* pour les fragments et extraits de Clément et les fragments inauthentiques; liste des noms propres. Cette dernière liste, qui couvre à elle seule cent vingt-cinq pages, est particulièrement précieuse, car à côté de chaque nom elle rappelle tous les renseignements que fournit Clément. Celui-ci, on le sait, était un admirable encyclopédiste, si bien qu'il n'est pas un nom, un tant soit peu célèbre, de l'antiquité qui n'ait été cité par lui. Il suffit de consulter l'index pour repasser devant nous l'histoire entière et la légende, et pour recueillir des masses de renseignements que nous aurions mille peines à retrouver.

2. — Peu d'ouvrages de Clément d'Alexandrie sont plus mystérieux que les *Excerpta ex Theodoto*. On désigne sous ce nom une série d'extraits que Clément a faits dans les œuvres du gnostique Théodote, non sans y joindre quelques remarques de son cru. On se demande pourquoi Clément a fait ces extraits, quel usage il se proposait d'en faire, dans quel livre de Théodote il les a choisis. Autant de questions qui demeurent à peu près insolubles. Tels quels, les *Excerpta ex Theodoto* présentent pourtant un intérêt très grand. Non seulement ils fournissent un des témoignages authentiques les plus complets que nous possédions sur l'ancien gnosticisme : mais ils éclairent curieusement la physionomie de Clément. On est surpris de voir à quel point le vieux maître d'Alexandrie, jusque dans les remarques critiques qu'il insère au milieu de ses extraits, se montre sympathique et accueillant à la gnose. Il prétend la réfuter, soit ! mais il cherche surtout à la comprendre et à l'excuser. Il est inutile de répéter ici que Clément est orthodoxe, en ce sens tout au moins qu'il reste fidèle à la grande Église et qu'il condamne avec elle toutes les hérésies. Son orthodoxie foncière trouve dans le libéralisme de son esprit un rude adversaire; et l'on comprend sans peine qu'à Alexandrie même ses doctrines effarouchent les simples croyants. Plus encore que les *Stromates*, les extraits de Théodote nous permettent de comprendre un des aspects les plus importants de la vie de l'Église aux environs de l'an 200.

3. — C'est encore à Clément d'Alexandrie qu'est consacré l'ouvrage de M. J. Munck. Apparemment, il s'agit ici de recherches d'ordre purement littéraire, puisque l'auteur s'efforce d'établir d'une part la place des *Stromates* dans l'ensemble de l'œuvre de Clément et d'indiquer d'autre part quelles sont les sources auxquelles a puisé le maître alexandrin. Mais on sait du reste que les recherches littéraires ne peuvent pas être sans influence sur les conclusions doctrinales, et le travail de M. Munck est trop important pour ne pas retenir l'attention des historiens.

L'auteur croit donc pouvoir établir que les *Stromates* ne sont pas le grand ouvrage sur *Le Maître* que Clément s'était proposé d'écrire après le *Protreptique* et le *Pédagogue*, et, sur ce point, il se rencontre avec un grand nombre de critiques.

Il ne pense pas davantage que les *Stomates* ne sont qu'une collection de matériaux, de notes, de documents, plus ou moins mis en ordre par l'écrivain. Selon lui, il faudrait voir dans les *Stromates* un tout complet qui reprend, d'un point de vue nouveau et plus gnostique, les thèmes envisagés ou prévus dans la première trilogie de Clément. L'hypothèse est intéressante, mais elle suppose qu'il y a dans les *Stromates* un véritable plan et qu'on peut y discerner des chapitres parallèles à ceux du *Protreptique* et du *Pédagogue* et consacrés à l'examen des mêmes problèmes. Cela est assez difficile, malgré toute la bonne volonté des lecteurs. Les *Stromates* appartiennent par définition à un genre dont la seule loi est celle de la fantaisie ou du désordre. N'est-il pas un peu arbitraire d'y chercher une suite trop rigoureuse ?

Le problème des sources de Clément a été naguère renouvelé par Collomp et Bousset, dont les travaux ont obtenu assez généralement la faveur des critiques. M. Munck examine de près leurs conclusions, et il n'hésite pas à les repousser sur des points importants. Il ne croit pas possible de refuser à Clément tous les passages dans lesquels la philosophie grecque est tournée en dérision, tandis qu'on lui accorderait, sans autre examen, ceux où elle est approuvée ou citée avec éloge. Il ne pense pas davantage qu'on puisse faire remonter à Pantène l'origine de toutes les idées empruntées par Clément à quelqu'un de ses maîtres. Il déclare enfin que ni Pantène ni Clément n'ont été proprement les chefs de Didascalée, si l'on prend du moins ce mot au sens strict ; et il attribue à une époque légèrement postérieure la fondation de la célèbre école. Ce dernier point surtout mérite d'être examiné de très près. Nous avons bien peu de renseignements exacts sur le Didascalée d'Alexandrie à ses origines; n'est-ce pas une raison pour étudier avec soin ces renseignements, au lieu de répéter indéfiniment ce qui a déjà été dit par les historiens récents ? Peut-être une telle étude nous ramènerait-elle à renier les vues courantes et à rejeter assez avant dans le troisième siècle les débuts de la célèbre école.

4. — Bien qu'ayant vécu et enseigné à Rome au début du troisième siècle, saint Hippolyte a écrit en grec ; mais ses œuvres n'ont pas tardé à ne plus trouver de lecteurs dans le monde occidental, si bien que le texte d'un grand nombre

d'entre elles a disparu. Par un curieux hasard, il se trouve que plusieurs écrits de saint Hippolyte ont été conservés dans des traductions orientales, arméniennes et géorgiennes. D'autre part, on a découvert assez récemment d'importants fragments grecs, qu'il est nécessaire de comparer aux anciennes versions.

Le R. P. Mariès vient de faire ce travail, ou du moins d'en donner une esquisse, à propos du traité sur les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse qui nous est parvenu en arménien et en géorgien, le géorgien étant lui-même une traduction de l'arménien. Nous possédons d'autre part les bénédictions de Jacob en grec. Le R. P. Mariès montre que ce texte grec est loin d'être satisfaisant et qu'il a dû être interpolé, si bien que la version arménienne reste encore notre meilleur témoin. La savante étude qu'il nous présente intéresse surtout l'histoire de la littérature ; elle devait pourtant être citée ici, puisque saint Hippolyte tient une place importante dans l'histoire de la spiritualité ancienne.

5. — Le discours de saint Basile aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques est depuis longtemps classique. Il a joué un rôle important à l'époque de la Renaissance ; et récemment encore on a pu invoquer son témoignage en faveur de la lecture, par les jeunes chrétiens, des ouvrages païens. La collection Budé vient de publier le texte et la traduction française de cet opuscule, très bref si l'on ne tient compte que du nombre des pages, mais d'un intérêt qui n'a pas disparu.

M. Fernand Boulenger a consacré tous ses soins à l'établissement du texte. Il n'a pu malheureusement étudier d'autres manuscrits que ceux de la Bibliothèque nationale : ceux-ci sont au nombre de vingt-six, c'est-à-dire qu'ils offrent déjà un choix suffisant de variantes pour qu'on puisse, d'après eux, s'assurer d'un texte satisfaisant. La traduction vise à être littérale sans cesser d'être élégante; les notes enfin s'attachent surtout à indiquer les sources de saint Basile; elles nous permettent de nous rendre compte de l'érudition très variée du grand évêque.

6. — Le *Traité de l'oraison* d'Évagre le Pontique est un des textes les plus importants de la spiritualité grecque. Longtemps il a été attribué à saint Nil, sous le nom de qui il est

encore publié dans la *Patrologie* de Migne. Le R. P. Hausherr, qui est, on le sait, un des spécialistes d'Évagre, n'a pas eu de mal à montrer que cet ouvrage n'appartient pas à Nil, et il l'a restitué à son véritable auteur.

Mieux encore, il en a donné une traduction augmentée d'un copieux commentaire qu'il présente en ces termes : « Le commentaire a un double but : ... imposer la certitude définitive que le *Traité de l'oraison* jusqu'ici attribué, en Occident et chez les Grecs, à saint Nil, est en réalité, comme l'affirme la tradition syrienne, l'œuvre d'Évagre du Pont ; et en éclaircir les sentences, souvent obscures ou faussement banales, par la philosophie de leur auteur. »

Aux âmes qui pourraient être quelque peu effarouchées par le nom d'Évagre, condamné longtemps après sa mort par le cinquième concile œcuménique, il suffit de faire remarquer que de très nombreuses générations de religieux et de chrétiens fervents ont lu et médité avec amour le *Traité de l'oraison*. Il n'y a pas de motif pour qu'on ne continue pas à le faire à l'avenir.

La nouvelle traduction ne risque pas de faire double emploi avec celle que Dom Joliet a publiée en 1925 dans *La Vie Spirituelle*. Elle n'en diffère pas seulement par l'allure, mais surtout le commentaire qui l'accompagne permet à ses lecteurs de se faire une idée précise des doctrines d'Évagre.

Il importe de noter encore la conclusion du savant éditeur. Selon lui, Évagre occupe dans l'histoire de la mystique une place de premier ordre, au-dessus même de celle de Denys. En Orient, celui-ci est venu trop tard, lorsque déjà les spirituels possédaient une doctrine définitivement organisée. C'est cette doctrine, dont Évagre est l'initiateur, qui s'est transmise jusqu'au XV^e^ siècle et même au delà : sauf les déviations de sa méthode et les innovations théologiques de Palamas, l'hésychasme dérive en droite ligne d'Évagre le Pontique.

3° Saint Augustin

1. — Régis Jolivet, *Dieu soleil des esprits : La doctrine augustinienne de l'illumination* (Bibliothèque augustinienne, 3); in-8° écu de XVIII-320 pages; Paris, Desclée de Brouwer, 1934; 12 francs.

2. — M. Mellet, *L'itinéraire et l'idéal monastique de saint Augustin* (Bibliothèque augustinienne, 4) ; in-8° écu de 152 pages; Paris, Desclée de Brouwer, 1934; 10 francs.
3. — R. P. Merlin, *Saint Augustin et la vie monastique, étude historique et critique* ; in-8° de VIII-80 pages ; Albi, imprimerie-reliure des orphelins-apprentis, 1933.
4. — Jean Rivière, *Le dogme de la Rédemption chez saint Augustin*, 3e édition ; in-8° de XIV-423 pages ; Paris, J. Gabalda, 1933.
5. — W. Theiler, *Porphyrios und Augustin*, dans *Schriften der Koenigsberger Gelehrten Gesellschaft* ; t. X, 1 ; Halle, 1933; in-8° de 74 pages.
6. — Paul Henry, *Plotin et l'Occident* (Firmicus Maternus, Marius Victorinus, saint Augustin, Macrobe) (*Spicilegium sacrum lovaniense*, 15); in-8° de 291 pages; Louvain, 1934.
7. — G. Humeau, *Les plus beaux sermons de saint Augustin*, réunis et traduits, t. III; in-8° de 436 pages; Paris, La Bonne Presse [1934].

Depuis notre dernière chronique, nous avons à mentionner plusieurs ouvrages relatifs à saint Augustin, et il n'y a pas à en être surpris. Le grand évêque d'Hippone ne cesse pas d'exercer son attraction sur les esprits. On l'étudie avec passion, sous ses aspects les plus divers; si bien qu'il est presque impossible de se tenir parfaitement au courant de la littérature qu'il provoque. On doit se contenter de signaler, un peu au hasard, les volumes qu'on a eu la bonne fortune de rencontrer, sans oser assurer qu'ils sont les meilleurs et les plus indispensables.

1. — La *Bibliothèque augustinienne* s'est enrichie de deux volumes nouveaux : *Dieu, soleil des esprits*, de M. Régis Jolivet, doyen de la Faculté de philosophie de Lyon; *L'itinéraire et l'idéal monastique de saint Augustin*, du R. P. Mellet, O.P. A vrai dire, la substance de ces deux volumes était déjà connue : M. Régis Jolivet avait publié dans la *Revue de philosophie* en 1930 son étude sur l'illumination augustinienne ; le R. P. Mellet avait donné, au cours de la même année, des conférences sur la vie monastique d'après saint Augustin dans un couvent dominicain. L'épreuve du temps n'a pas nui à ces deux essais; et l'on est heureux de pouvoir les relire, sous

l'élégante présentation qu'en donne la *Bibliothèque augustinienne*.

M. Jolivet étudie une des questions les plus importantes de la mystique de saint Augustin, puisque c'est celle de l'illumination. Au terme de ses recherches, il est amené à conclure : « Tout ce que nous apprenons est virtuellement présent en nous, et il n'y a proprement d'intellection que du présent, parce qu'il n'y a d'intellection que de l'intelligible, lequel transcende le temps. Nulle innéité en cette doctrine, sinon celle des conditions de la science et de la sagesse : les similitudes corporelles, auxquelles s'applique la raison, n'ont pu être formées par l'âme et confiées à la mémoire que grâce au concours des sensations, et ce que l'âme sait d'elle-même, elle le découvre en elle par retour actif sur ses propres opérations, comme elle y découvre Dieu présent en elle comme en toutes choses, mais surtout par la lumière dont elle est illuminée et qui est la règle absolue de toute vérité (pp. 174-175). »

M. Jolivet, dans sa conclusion, s'efforce de montrer les points d'accord et de désaccord entre saint Augustin et saint Thomas. De telles recherches ont toujours quelque chose d'un peu décevant. Il est trop évident que saint Augustin ne se place pas pour étudier le problème de l'illumination du même point de vue que saint Thomas, et que saint Thomas lui-même ne se propose ni de copier, ni de commenter saint Augustin. A quoi bon alors chercher ce qui rapproche avec ce qui sépare ces deux grands esprits ? Le point de désaccord, selon M. Jolivet, porte en définitive sur une doctrine qui est au centre de la psychologie thomiste de la connaissance, à savoir sur la doctrine de l'abstraction, essentielle au thomisme et étrangère à saint Augustin : pour l'un, les intelligibles sont tirés du sensible ; pour l'autre, ils sont vus dans la lumière illuminatrice. Ce sont des points de vue absolument différents qu'aucune dialectique n'arrivera à réduire à l'unité (pp. 195-196). S'il en est bien ainsi, il faut se contenter de dire que saint Thomas et saint Augustin n'ont pas le même point de départ et que, naturellement, ils n'aboutissent pas aux mêmes résultats. Pourquoi vouloir les comparer, puisqu'on sait que leurs tempéraments intellectuels sont si différents l'un de l'autre ?

2. — Saint Augustin était à peine converti qu'il organisait déjà autour de lui une communauté : ses premières œuvres nous font connaître le charme de la vie commune à Cassiciacum, la douceur des entretiens sur les questions les plus hautes de la philosophie, la paix des soirées qui s'achèvent dans la louange de Dieu. Durant les longues années qu'il vécut encore après son retour en Afrique, saint Augustin demeura fidèle aux premiers desseins de son âge mûr. A Thagaste, puis à Hippone, il se plut à habiter au milieu de ses frères, clercs ou prêtres, et à leur inspirer un grand amour de la vie communautaire.

Il serait inutile de dire qu'il ne songea jamais à fonder un ordre monastique, au sens où aujourd'hui nous entendons ce mot. Rien ne fut plus éloigné de sa pensée, et rien d'ailleurs n'était plus étranger aux préoccupations de son temps que la création d'un ordre proprement dit. La seule règle qu'il ait jamais écrite est destinée à des religieuses ; encore cette règle n'est-elle qu'une simple lettre, plus importante ou plus précise que beaucoup d'autres, et non pas un code précis et définitif. Le R. P. Mellet insiste cependant sur l'idéal monastique de saint Augustin, et il a raison de le faire. Mais si, au cours des siècles, nombreux ont été les fondateurs d'ordres qui se sont rattachés plus ou moins directement à la règle augustinienne, chacun d'eux a marqué de son caractère propre sa création. On ne s'étonne pas que l'auteur, qui est un dominicain, insiste sur les ressemblances qu'il croit trouver entre saint Dominique et saint Augustin. Ces ressemblances sont réelles, mais il est évident que les frères prêcheurs sont tout autre chose que les fils adoptifs de l'évêque d'Hippone.

3. — Malgré la tentative du R. P. Merlin, il faut porter le même jugement sur les ermites de saint Augustin. C'est en 1254 que le pape Alexandre IV unifia les divers groupes d'Ermites de saint Augustin qui jusque-là avaient vécu indépendamment les uns des autres. Entre 430 et 1254, la continuité a été maintes et maintes fois rompue. S'il y a filiation, ce ne peut être qu'au sens large.

L'intérêt principal de l'opuscule du R. P. Merlin vient d'ailleurs de la position qu'il croit devoir prendre à l'égard de la règle. On admet généralement, nous le rappelions tout à

l'heure, que saint Augustin n'a écrit que la règle des religieuses, c'est-à-dire la lettre 211, et que la règle aux religieux a été calquée sur elle, quelques années après la mort de l'évêque d'Hippone. Le R. P. Merlin renverse cet ordre ; selon lui, la règle aux moines serait l'œuvre authentique du saint docteur, et elle aurait servi de modèle à la règle aux nonnes. Hypothèse curieuse, qui est défendue habilement, mais qui a pourtant les plus grandes chances de n'être pas accueillie par la critique.

4. — M. Jean Rivière, professeur à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg, avait publié en 1928 une remarquable étude sur *Le dogme de la Rédemption chez saint Augustin*. Une nouvelle édition de cet ouvrage, complètement refondue et considérablement augmentée, a paru en 1933 ; et elle mérite d'être signalée presque comme s'il s'agissait d'un ouvrage nouveau, tant sont importantes et décisives les additions ou corrections faites au premier texte. « Non seulement, explique l'auteur, le nombre des appendices y a quintuplé, mais le corps des chapitres y est enrichi d'une documentation plus étendue, la doctrine augustinienne soumise en plusieurs de ses parties à une analyse plus serrée et la forme revue d'un bout à l'autre avec le plus grand soin. Qui voudrait être surpris que, non seulement ce *mare magnum* qu'est l'œuvre d'Augustin n'ait pas livré du premier coup tous ses secrets, mais qu'à une lecture plus attentive, éclairée par ses publications subséquentes, le réquisitoire de son détracteur ait encore dévoilé quelques-uns de ses replis (p. x) ? »

Ces dernières lignes rappellent qu'en effet la belle étude de M. Rivière a commencé par être une réfutation d'un travail publié sous la signature d'H. Gallerand. Nous savons maintenant le vrai nom du personnage qui se dissimulait derrière ce pseudonyme; et les quatre gros volumes de l'*Histoire des dogmes*, signés par Turmel, constituent un arsenal où, longtemps peut-être, iront s'approvisionner les ennemis du catholicisme. Il est bon que l'on sache ce que valent réellement de pareils écrits. Nul doute que M. Rivière eût préféré les méthodes pacifiques de l'exposition aux procédés difficiles de la réfutation. Il n'était pas son maître : puisque M. Turmel attaquait l'enseignement catholique de la rédemption, il fallait montrer que ses arguments ne portaient pas et que ses mé-

thodes étaient sophistiques. La besogne a été excellemment faite en ce qui concerne la rédemption. Il faut souhaiter qu'elle le soit aussi pour les autres dogmes : peut-on faire silence, en présence d'attaques aussi perfides que celles dont l'enseignement de l'Église est la victime ?

5. — L'un des problèmes les plus importants que soulève l'étude des œuvres de saint Augustin est assurément celui de ses dettes à l'égard du néoplatonisme. On sait que, suivant quelques critiques, Augustin ne se serait vraiment converti au christianisme qu'après une période plus ou moins longue passée dans l'admiration passionnée des thèses néoplatoniciennes. Les dialogues composés à Cassiciacum seraient pour nous les témoins de cette période. La thèse ne saurait être retenue et de nombreux historiens en ont déjà montré la faiblesse. Il reste assuré néanmoins que saint Augustin a lu les livres des néoplatoniciens, du moins quelques-uns d'entre eux, et qu'il en a subi l'influence. La question est de savoir quels sont les livres qu'il a ainsi étudiés.

Selon W. Theiler, saint Augustin ne connaît la philosophie de Plotin que par les œuvres de Porphyre; il n'a jamais lu les *Ennéades* même en traduction, et les citations de Plotin qu'on rencontre ou qu'on croit rencontrer chez lui sont empruntées aux livres de Porphyre (p. 2). Sans doute, M. Theiler n'étudie que des ouvrages anciens de saint Augustin ; en particulier, il fait complètement abstraction du *De civitate Dei*, où se trouvent de nombreuses et importantes citations de Plotin, si bien que l'on pourrait n'entendre sa thèse que de la première partie de la vie d'Augustin. Telle quelle, cette thèse n'en est pas moins invraisemblable. Saint Augustin parle bien de Plotin ; il dit qu'il a lu les livres de Plotin ; il faudrait de fort solides arguments pour nous faire croire qu'il est victime d'une confusion ou qu'il cherche à duper ses lecteurs.

6. — C'est ce qu'a fort bien montré le R. P. Paul Henry, dans l'ouvrage remarquable qu'il consacre à *Plotin et l'Occident*. Comme l'indique le titre, l'auteur ne se contente pas d'étudier les rapports de Plotin avec saint Augustin ; il se demande ce que les auteurs occidentaux doivent à Plotin ou à l'histoire de sa vie. Il montre que Firmicus Maternus s'est

inspiré de la *Vita Plotini* pour raconter la mort du maître, que Marius Victorinus a réellement traduit les *Ennéades* en latin et que parfois on peut même s'appuyer sur son autorité pour rétablir le véritable texte de Plotin, que Macrobe a adapté plutôt que traduit les références qu'il emprunte à Plotin et qu'il ne faut pas lui demander une servilité absolue à l'égard du texte dont il s'inspire.

Toutefois, saint Augustin occupe bien la place d'honneur dans le livre du R. P. Henry, et il la mérite. Des analyses minutieuses nous montrent qu'Augustin a lu, peu de temps avant sa conversion, quelques-uns au moins des traités de Plotin dans une traduction latine et qu'il en a été émerveillé. Cet enchantement subsiste lorsqu'il rédige les *Confessions*. Augustin ne semble pas avoir, à ce moment, relu Plotin, mais il s'en souvient, et il s'en inspire. Quelques traits empruntés aux traités *Sur le beau* et *Sur les trois hypostases principales* sont ici caractéristiques. D'ailleurs le chemin suivi par Augustin pour rencontrer Dieu est tout différent de celui qu'indiquait le philosophe : c'est celui de l'humilité et du renoncement; cela seul suffit à caractériser le chrétien.

Dans le *De civitate Dei* Augustin retrouve les *Ennéades*. Il cite non plus seulement les traités *Sur le beau* et *Sur les trois hypostases*, mais encore ceux *Sur la Providence*, *Sur l'âme*, *Sur ce qui est au-delà de l'être*. Il ne se contente pas de traduire; il adapte; il transpose en langage chrétien les conceptions du philosophe; et, comme il semble avoir fait des progrès dans la connaissance du grec, il n'a plus besoin d'utiliser une version latine. Il lit dans leur texte les plus belles pages de Plotin, et il s'en inspire.

« Enfin, au moment de rendre son âme à Dieu, Augustin se souvient encore de Plotin. Devant la mort qui le guette, devant la catastrophe qui menace Hippone, sa ville épiscopale, il se console en répétant une phrase du traité plotinien *Sur le bonheur*. Au soir, comme à l'aube de sa vie de chrétien, on découvre fondu, mais non perdu, dans la splendide lumière empourprée des Évangiles, un clair et pur rayon des *Ennéades* (p. 145). »

On devine à peine, par les analyses qui précédent, la richesse et l'intérêt de l'ouvrage du R. P. Henry. Cet ouvrage vaut surtout par le détail, et il doit être étudié de près. Ce sont d'abord ceux qui s'intéressent aux questions de méthode

qui pourront en tirer profit, car l'auteur insiste avec raison sur la manière dont il faut lire les textes pour ne pas en tirer plus qu'ils ne contiennent ou pour ne pas les interpréter de travers. Peut-être même insiste-t-il un peu trop, et semble-t-il quelquefois nous emmener à la découverte de l'Amérique. Par rapport à l'ensemble du volume, la conclusion paraîtra un peu longue. Mais ce sont là des détails; l'influence de Plotin a été trop considérable pour que nous ne devions pas apporter tous nos soins à en préciser le sens.

7. — M. le chanoine Humeau a bien mérité de saint Augustin. Il vient en effet de nous donner le troisième volume des plus beaux sermons du grand docteur. Après quatre derniers sermons sur l'Écriture, il nous présente ici, dans une traduction limpide, plusieurs sermons du temps, surtout des sermons de Pâques et du temps pascal, des sermons sur les saints, parmi lesquels nous relèverons ceux qui se rapportent aux saints Jacques et Marien, aux martyrs de la *Massa candida*, à saint Cyprien, enfin quelques sermons sur des sujets divers. Inutile d'ajouter que l'on aurait pu concevoir ce choix d'une autre manière. L'important pour nous est d'avoir désormais à notre disposition quelques-uns des plus beaux sermons de saint Augustin; puissions-nous souvent les lire et en tirer profit !

GUSTAVE BARDY.

Le Gérant : E. AUBIN. Imp. E. AUBIN et FILS. — LIGUGÉ (Vienne).

TABLE DES MATIÈRES DU SUPPLÉMENT AU TOME XLIV

JUILLET 1935-SEPTEMBRE 1935

Études

Fr. Florand. — La doctrine spirituelle de Chardon . . [17], [85]
P. Régamey. — La « componction du cœur » . . . . [1], [65]

Chroniques et comptes-rendus

G. Bardy. — Chronique d'histoire de la spiritualité : période patristique . . . . . [110]
L. Brégeon. — La réaction païenne . . . . . [101]
I. Mennessier. — Notes de théologie spirituelle . . . . . [56]
H.-D. Simonin. — La signification spirituelle de Socrate . . [97]

Bibliographie

S. Basile. — Aux jeunes gens, sur la manière de tirer profit des lettres helléniques. . . . . [115]
F. Boulenger. — S. Basile. Aux jeunes gens, sur la manière de tirer profit des lettres helléniques. . . [115]
R. P. Casey. — The excerpta ex Theodoto of Clemens of Alexandria. . . . . [115]
H. Delehaye. — Cinq leçons sur la méthode hagiographique. [110]
A.-J. Festugière. — Socrate . . . . . [98]
D. Gorce. — Le laïc théologien . . . . . [110]
Ir. Hausherr. — Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique. [116]
P. Henry — Plotin et l'Occident. . . . . [121]
G. Humeau. — Les plus beaux sermons de S. Augustin . . [121]
R. Jolivet. — Dieu soleil des esprits : la doctrine augustinienne de l'illumination . . . . . [120]
P. de Labriolle. — La réaction païenne . . . . . [101]
J. Lebreton et J. Zeiller. — L'Église primitive . . . . . [110]
L. Mariès. — Hippolyte de Rome, Sur les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse . . . . . [115]
M. Mellet. — L'itinéraire et l'idéal monastique de S. Augustin. [121]
P. Merlin. — S. Augustin et la vie monastique . . . . . [121]
J. Munck. — Untersuchungen über Klemens von Alexandria. [115]
H.-D. Noble. — Le discernement de la conscience . . . . [61]
J. Rivière. — Le dogme de la Rédemption chez S. Augustin. [121]
Y. Simon. — Critique de la connaissance morale. . . . . [58]
O. Staehlin. — Clemens Alexandrinus. Vierter Band : Register, 1 . . . . . [115]
W. Theiler. — Porphyrios und Augustin . . . . . [121]